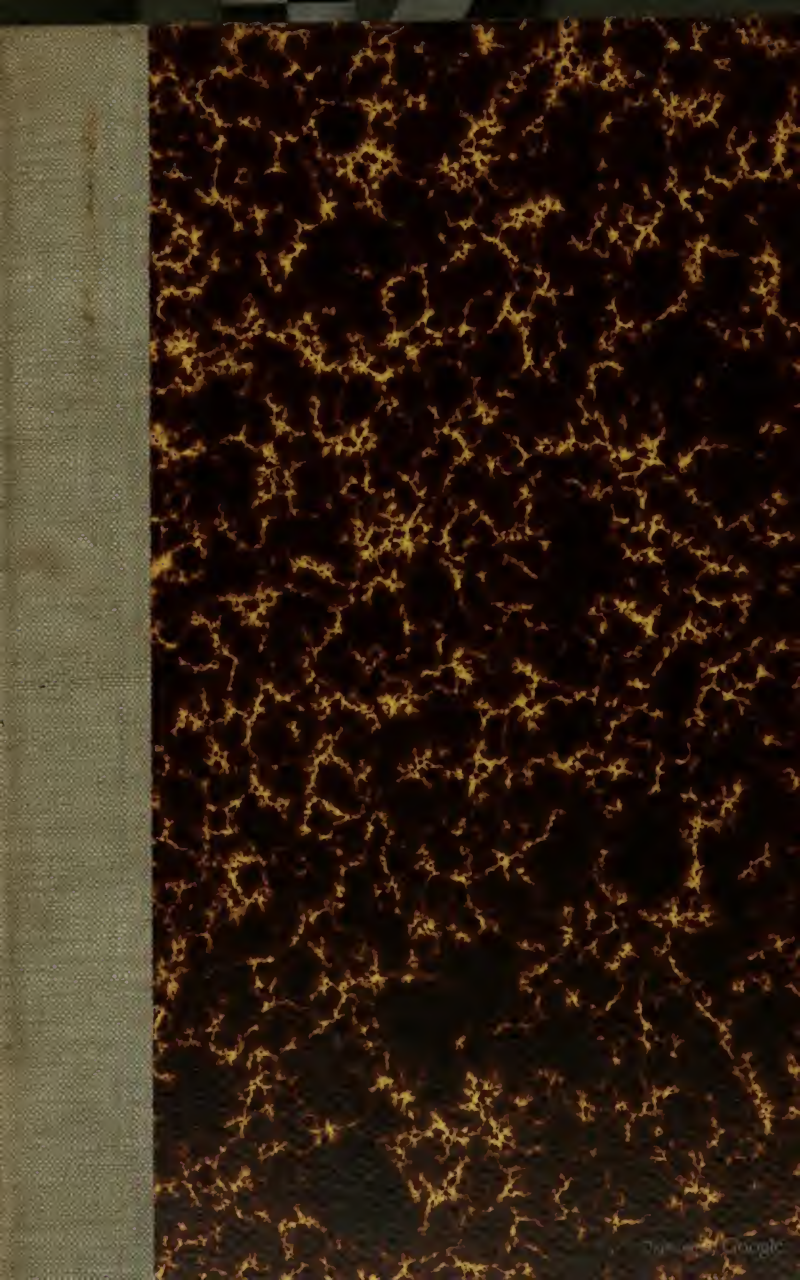










14. 2037

DE LA *Phil 212*  
**NATURE DE NOS IDÉES**

ET DE  
**L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL.**

PAR  
**G. C. UBAGHS,**

CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE LIÈGE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE  
ET PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.

TIRLEMONT.

P.-J. MERCKX, imprimeur-éditeur de la *Revue catholique*.

1854.

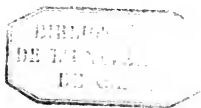
2124

DE LA *Phil 212 d*  
**NATURE DE NOS IDÉES**

ET DE  
**L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL,**

PAR  
**G. C. UBAGHS,**

CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE LIÈGE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE  
ET PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.



**TIRLEMONT.**

P.-J. MERCKX, IMPRIMEUR-ÉDITEUR DE LA REVUE CATHOLIQUE.

—  
1854.

Extrait de la *Revue catholique*, décembre 1850, janvier 1851, mai, juin, juillet, août et septembre 1854.

Quelques notes sont ajoutées ici aux deux premiers §§ ou articles qui ont paru en décembre 1850 et en janvier 1851.

# DE LA NATURE DE NOS IDÉES

Phil 2 12. d

ET DE

## L'ONTOLOGISME EN GÉNÉRAL.

---

### AVANT-PROPOS.

Avant la publication de mon *Anthropologie latine* en 1848 je n'ai jamais traité directement la question de la nature de nos idées. Dans mes écrits antérieurs plusieurs passages peuvent être pris dans un sens favorable à ce qu'on peut appeler idées intermédiaires, d'autres passages semblent les nier. Dans l'ouvrage que je viens de citer j'ai brièvement exposé le système qui nie ces idées et celui qui les admet, sans me prononcer expressément pour l'un ou pour l'autre. Par conséquent les courts détails dans lesquels j'ai l'intention d'entrer aujourd'hui présenteront ce double avantage qu'outre l'intérêt qui s'attache naturellement à ce sujet, ils serviront à éclaircir, à expliquer et à compléter, peut-être à modifier différents passages qui se rapportent à cette matière dans ce que j'ai publié jusqu'à ce jour. Toutefois (et je crois utile d'en avertir dès à présent) ces modifications, quelles qu'elles puissent être, ne touchent en rien la question de l'*origine de nos connaissances*; cette question, que j'ai traitée ex-professo, est tout à fait indépendante de celle de la *nature de nos idées*, ainsi que je l'ai fait observer dès 1854 (1).

Pour plus de clarté je réduirai tout ce que je me propose de dire ici à deux questions principales : celle des *idées intermédiaires* et celle des *idées innées*. Je rattacherai à ces questions quelques points secondaires concernant l'origine de nos idées, le réalisme des idées et les idées en Dieu. De cette manière j'aurai aussi exécuté la résolution que j'avais prise dans une autre publication (2).

(1) *Logicæ seu philosophiæ rationalis elementa*, part. 2, c. 1.

(2) *Du problème ontologique des universaux*, pag. 41 et 42.

*Des idées intermédiaires.*

Peu de mots ont été employés pour signifier des choses plus diverses que celui d'*idée*. On l'a pris comme synonyme de connaissance; on s'en est servi aussi pour signifier à part chacune des conditions nécessaires ou regardées par des philosophes comme nécessaires à l'esprit pour connaître un objet quelconque. Ainsi on a donné le nom d'*idée* à l'aptitude, à la prédisposition de l'esprit à connaître; on l'a donné à l'acte de connaître, à la perception directe aussi bien qu'à la conception ou notion réfléchie; on l'a donné à l'objet à connaître, surtout lorsque cet objet est une vérité générale; on l'a donné enfin au moyen, à l'intermédiaire que beaucoup de philosophes supposent exister entre l'acte de connaître et l'objet à connaître, et à l'aide duquel cet objet devient connu.

Dans cet écrit le nom d'*idée* ne sera jamais employé comme synonyme de connaissance. Plus loin nous en parlerons en tant qu'il peut signifier soit la faculté ou l'acte de connaître, soit l'objet de nos connaissances.

Ici nous nous occuperons uniquement des idées intermédiaires. Nous dirons brièvement quelles ont été les opinions des philosophes à l'égard de ces idées et ce qu'il faut penser de leur existence.

Par *idée intermédiaire* on entend une chose quelconque, intérieure à l'homme, placée entre l'intelligence qui connaît et l'objet de la connaissance. Cette chose, à laquelle on a donné successivement les noms d'espèce, d'image, d'*idée*, de type et de forme intellectuelle, est regardée par ses partisans comme un être représentatif des objets à connaître, comme l'objet immédiat de l'intelligence, au moyen duquel celle-ci aperçoit les choses qu'elle connaît.

Ainsi, d'après les adversaires des idées intermédiaires, l'esprit qui connaît aperçoit immédiatement les objets à connaître, les êtres sensibles comme les vérités métaphysiques; mais les partisans des idées intermédiaires soutiennent que nous n'apercevons jamais les objets réels, les objets propres de la connaissance eux-mêmes : ils prétendent que notre esprit ne voit qu'une certaine idée, image ou forme, immédiatement présente à l'âme, et moyennant laquelle les objets nous devenant connus nous jugeons qu'ils existent réellement.

Malgré de notables exceptions, le plus grand nombre des philosophes antérieurs à l'époque moderne ont cru à l'existence de ces idées comme

conditions indispensables à la connaissance. Le petit résumé que nous allons présenter de leurs opinions montrera la vérité de cette assertion et fera voir en même temps la manière dont ils concevaient ces idées.

Nous ne nous arrêterons pas à l'opinion grossière des disciples de Démocrite et d'Épicure, qui regardaient nos connaissances comme des émanations d'une matière subtile qu'ils supposaient détachées des objets et introduites dans l'esprit.

Platon faisait peu de cas des connaissances que nous acquérons par les sens; il pensait qu'elles ne méritent pas le nom de connaissances, et qu'elles ne peuvent être le fondement d'aucune science, parce que tous les objets des sens sont individuels et dans une constante fluctuation. Selon lui la science ne peut avoir pour objet que les idées éternelles et immuables qui ont précédé l'existence des choses et qui ne sont pas sujettes au changement. Ces idées ont d'après lui une réalité bien supérieure aux êtres qui tombent sous les sens; il les nomme parfois les véritables êtres, το ον, το οντως ον, par opposition aux choses variables qui n'en sont que les ombres et qui comparées aux idées sont comme si elles n'étaient pas, το μη ον. Ces idées sont l'objet immédiat de la contemplation divine; c'est d'après elles que Dieu a formé le monde; elles sont ainsi les principes, les modèles ou les types éternels et incréés de toutes choses.

On a disputé beaucoup sur la question de savoir si Platon regardait les idées comme des réalités distinctes de l'essence divine (1). Mais il nous paraît indubitable qu'il n'a jamais pensé que la connaissance se fit à l'aide d'idées intermédiaires, dans le sens défini plus haut.

Thomas Reid qui attribue cette pensée à Platon se trompe, et il se trompe, croyons-nous, par suite de la préoccupation qui lui fait voir partout des ennemis à combattre, des partisans des idées intermédiaires. Dans le passage du 7<sup>e</sup> livre de la République, que Thomas Reid cite à l'appui de sa supposition (2), Platon ne fait aucune allusion aux idées intermédiaires.

« Voici, dit le philosophe écossais, comment Platon s'y prend pour faire comprendre ce phénomène (le phénomène de la perception des objets sensibles). Il suppose une caverne obscure dans laquelle la lumière ne pénètre

(1) Nous croyons que le cardinal Gerdil, M. Henri Martin et M. Swalbe ont prouvé d'une manière irréfragable que pour Platon les idées sont intérieures à l'intelligence divine et ainsi identiques avec Dieu.

(2) *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*; Essai II, chap. 4 et 7.

que par un trou, et dans cette caverne, des hommes enchaînés, le dos tourné du côté de l'ouverture et les yeux dirigés sur la paroi où frappe la lumière; derrière eux passent et repassent une foule de personnes diversement occupées, dont les ombres, projetées sur le fond de la caverne, sont aperçues par les prisonniers. » Th. Reid conclut de là (ib. ch. 7) que les ombres de Platon sont la même chose que les espèces et les fantômes de l'école péripatéticienne.

Mais il suffit de lire la suite du fameux passage de la République (liv. 7) et de faire attention au but de l'auteur, pour se convaincre que les ombres dont il est ici question ne sont pas les idées intermédiaires, mais les choses périssables et les faits passagers. Platon y reconnaît expressément que l'homme peut ici-bas ou arrêter ses regards sur les objets particuliers et ainsi ne voir que les ombres de la réalité, ou bien tourner ses yeux vers la lumière, vers l'idée même du bien, qu'on ne peut apercevoir, dit-il, sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, comme de la raison et de l'intelligence.

Platon appartient donc plutôt aux adversaires qu'aux partisans des idées intermédiaires.

Le véritable auteur de ces idées est Aristote, et les péripatéticiens ont toujours figuré parmi leurs partisans les plus décidés. Ils soutenaient que, lorsque nous voyons un corps, il se détache de la surface de ce corps des images, des fantômes, des simulacres, des formes, des espèces enfin, qui traversent l'air, entrent dans les yeux et font une impression sur la rétine et ensuite sur le cerveau ou le sensorium commun. Ils appelaient ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les organes des sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont communiquées à l'imagination ou à la fantaisie, derrière laquelle se trouvent l'intellect agent et l'intellect patient. L'intellect agent ou actif s'empare de ces espèces impresses, il les spiritualise ou achève de les spiritualiser, et les transmet à l'intellect patient ou passif : les espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses, ou intelligibles, et c'est par elles que l'intellect patient connaît toutes les choses matérielles. La connaissance des sons, des saveurs, etc., s'acquiert au moyen des espèces audibles, sapides, etc., comme celle des couleurs au moyen des espèces visibles. Pour les péripatéticiens il n'y a ni perception, ni imagination, ni intelligence, sans espèces sensibles et intelligibles et sans

fantômes. Cette doctrine a régné dans les écoles à peu près autant et aussi longtemps que l'autorité d'Aristote (1).

Aux formes ou espèces des Aristotéliciens Descartes a substitué les *idées*, qui tantôt ne sont que des aptitudes de l'intelligence et qui tantôt paraissent être de véritables images intellectuelles des objets à connaître.

Thomas Reid résume le système de Descartes en ces termes :

« Il faut observer que Descartes ne rejeta qu'une moitié de l'ancienne théorie de la perception et qu'il adopta l'autre. Cette théorie peut se diviser en deux parties : 1<sup>o</sup> les images, espèces ou formes des objets extérieurs, émanent de ces objets, et pénètrent dans l'esprit par le canal des sens ; 2<sup>o</sup> ce n'est pas l'objet extérieur lui-même qui est perçu, mais seulement son espèce ou image dans l'esprit. Descartes et son école ont rejeté, et réfuté par de solides arguments, la première proposition ; mais ni lui ni ses disciples n'ont songé à révoquer en doute la seconde ; ils sont demeurés convaincus que nous ne percevons point l'objet extérieur lui-même, mais l'image qui le représente dans l'esprit. Cette image que les péripatéticiens appelaient *espèce*, Descartes l'appelle *idée* ; il a changé le nom, mais conservé la chose (2). »

Il nous semble qu'il suffit de lire les *Méditations* de Descartes pour se convaincre de l'exactitude de cette appréciation du cartésianisme.

Malebranche a une théorie toute différente. Il distingue quatre manières de connaître. La première consiste à connaître les choses par elles-mêmes et sans idées intermédiaires. On connaît les choses ainsi lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et par là se découvrir à lui. Or il n'y a que Dieu que nous connaissons par lui-même, que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Mais, ce qu'il faut surtout remarquer ici, comme Dieu est la vérité, c'est aussi en lui que nous voyons toutes les vérités universelles et immuables que nous connaissons et qui sont quelque chose d'identique avec lui. La seconde manière consiste à connaître les choses par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui soit différent d'elles ; c'est ainsi que nous voyons les corps avec leurs propriétés, parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. Malebranche regarde comme une vérité incontestable

(1) Voir Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. 3, 2<sup>e</sup> part., chap. 2 ; Laromiguière, *VI<sup>e</sup> leçon de philosophie* ; Th. Reid, *Essai II*, chap. 8, et D. Stewart, *Essais philosophiques sur les systèmes de Locke, Berkeley, etc.*, t. I, note G.

(2) Th. Reid, *Essai II*, chap. 8.

que nous ne voyons pas les corps immédiatement, à tel point qu'il n'hésite pas à dire : « je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. » La troisième manière consiste à connaître par conscience ou par sentiment intérieur ; nous connaissons ainsi notre âme, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite, car nous ne savons d'elle que ce que nous sentons se passer en nous. Enfin la quatrième consiste à connaître par conjecture, et nous avons une telle connaissance des âmes des autres hommes et des pures intelligences, que nous ne connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées.

Arnauld a vivement combattu cette théorie de Malebranche, qui laisse sans doute beaucoup à désirer sous plusieurs rapports, principalement à l'égard de la vision des corps en Dieu, et en général de toutes nos connaissances des êtres contingents ; mais si Arnauld a réussi à prouver que la simple perception des corps se fait sans idées intermédiaires, il ne s'est pas placé à un point de vue assez élevé relativement à la vision en Dieu des vérités éternelles (1).

Quoi qu'il en soit, les idées intermédiaires n'ont jamais tout à fait disparu du monde philosophique ; elles y ont été assez généralement conservées, sous les noms de formes, d'idées, d'images, de types, etc., même après la solide réfutation de Thomas Reid.

Ainsi, par exemple, Kant, avec sa suite nombreuse de rationalistes allemands et français, suppose et enseigne même expressément que l'homme ne voit jamais que les formes subjectives de son esprit, qu'elles seules constituent l'objet direct et immédiat de la connaissance, que l'homme ne connaît véritablement les êtres sensibles ou suprasensibles que par elles et en tant qu'il est sûr qu'ils leur sont conformes. On sait que Kant a épuisé tous les efforts de son criticisme pour résoudre la question de savoir comment l'homme peut s'assurer que ces formes subjectives de son esprit s'accordent avec les êtres réels, et l'on sait aussi que Kant n'a pas résolu ce problème d'une manière satisfaisante (2).

C'est surtout en Angleterre que l'on a tiré de la théorie des idées

(1) Quelle métaphysique pourrait-on fonder, par exemple, sur ce principe posé par Arnauld, que l'idée n'est autre chose que la perception, qu'une modification de notre esprit ? ainsi que sur cet autre principe établi par le même auteur, que rien ne peut être objectivement dans mon esprit que mon esprit ne l'aperçoive ?

(2) Voir ci-après, § IX, pag. 72.

intermédiaires les conséquences les plus absurdes, et c'est là aussi que cette théorie a trouvé son antagoniste le plus décidé.

Locke admet expressément l'existence des idées intermédiaires. Dans son *Essai sur l'entendement, Avant-propos*, § 8, il dit qu'il se sert du mot idée pour exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme*, *notion*, *espèce*, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense. Et *liv. 4 ch. 4*, § 5, en parlant de la réalité de nos connaissances, il s'exprime ainsi : « Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'entremise des idées qu'il en a ; et par conséquent notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses. Mais quel sera ici notre critérium ? Comment l'esprit qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec ces choses mêmes ? etc. »

Berkeley, partant de cette théorie sur laquelle il ne conçoit pas le moindre doute, en conclut hardiment que, puisque nous ne voyons que les idées des choses, les corps, le monde matériel n'ont point d'existence réelle ou objective.

David Hume, prenant le même point de départ, mais plus hardi et plus conséquent que Berkeley, en déduisit que le monde spirituel, Dieu et les esprits créés, et même tout ce que nous appelons *cause* et *substance*, n'ont pas plus d'existence réelle et véritable que le monde corporel.

Thomas Reid s'exprime à ce sujet de la manière suivante : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, il fut un temps où je croyais si bien à la théorie des idées, que j'embrassais pour être conséquent tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, toutes aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit (il a en vue les conséquences tirées par D. Hume), je m'avisai de me demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre, que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes (*Essai II*, ch. 10). »

Passant ensuite à la réfutation directe des idées intermédiaires, il développe les considérations suivantes (*ib.*, ch. 14) :

« La première réflexion que je ferai sur cette opinion philosophique, c'est qu'elle est directement contraire au sentiment universel des hommes à qui les systèmes philosophiques sont inconnus.... La seconde, c'est que les

auteurs qui ont traité des idées admettent en général leur existence comme un fait indubitable et hors de question, ou que, s'ils en donnent en passant quelques preuves, ces preuves sont loin de justifier les conséquences qu'ils en tirent... La troisième, c'est qu'à l'exception de leur existence, qui est universellement admise, tout ce qui les concerne est un sujet de dispute parmi les philosophes... La quatrième, c'est que les idées ne font pas mieux comprendre les opérations de l'esprit, quoique probablement elles n'aient été inventées que pour les expliquer... La dernière, c'est qu'il est impossible aux hommes qui ont quelque respect pour le sens commun, d'accepter les conséquences naturelles et inévitables qui dérivent de la théorie des idées. »

Voici les observations que nous croyons devoir faire sur ces cinq réflexions : 1<sup>o</sup> Les quatre premières raisons présentées par Th. Reid ont une valeur incontestable, et nous paraissent réfuter péremptoirement la théorie contre laquelle il les présente. 2<sup>o</sup> Pour ce qui concerne la cinquième raison, nous ne pouvons pas regarder les conséquences que Berkeley et Hume ont tirées de la théorie des idées intermédiaires, et que Reid croit être naturelles et inévitables, comme nécessairement renfermées dans cette théorie; nous n'y voyons au contraire que des déductions outrées et forcées. Elles seraient légitimes, si l'homme ne pouvait avoir d'autre moyen de connaître que l'intuition immédiate, et si la croyance naturelle, n'importe qu'elle s'appuie sur une perception médiate ou immédiate, n'était pas un véritable motif de certitude. Reid ne donne-t-il pas lui-même la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions sensibles comme le fondement de leur certitude? Et n'est-il pas vrai de dire que la croyance naturelle à la fidélité de nos perceptions immédiates est pour les adversaires des idées intermédiaires en général une condition aussi nécessaire de la certitude de nos connaissances que la croyance naturelle aux perceptions médiates pour les partisans des idées intermédiaires? 3<sup>o</sup> Reid, en se renfermant trop dans les études purement psychologiques, n'a jamais su s'élever aux vrais principes d'une métaphysique vaste et profonde; et s'il a bien prouvé que l'objet de nos perceptions sensibles ce sont les corps eux-mêmes, il est loin d'avoir suffisamment expliqué la manière dont les vérités universelles et immuables, qui constituent l'objet principal de la philosophie, nous sont connues (1).

(1) Il faut en dire autant des disciples de Thomas Reid, à la tête desquels se distinguent Dugald Stewart et Royer Collard. — Par contre on doit remarquer qu'il y a quelques écrivains qui enseignent que nous voyons les vérités métaphysiques

Il nous paraît que personne n'a mieux éclairci ce dernier point que S. Augustin parmi les anciens (1) et parmi les modernes Malebranche et le père Thomassin ainsi que Bossuet et Fénelon (2), qui se sont tous bornés à renouveler et à développer les principes posés par le grand évêque d'Hippone. Ils s'accordent à dire : 1<sup>o</sup> que Dieu, l'être parfait, toujours présent à l'esprit, est aperçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception directe de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire; 2<sup>o</sup> que toutes les vérités éternelles et immuables étant quelque chose d'identique avec Dieu, c'est aussi en contemplant l'Être parfait que nous voyons ces vérités en lui directement et sans intermédiaire; 3<sup>o</sup> que Dieu, en tant qu'il contient les vérités universelles et immuables, est la véritable lumière de notre esprit, sans laquelle rien ne nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être senti ou perçu, mais conçu par l'homme.

Or que toutes les vérités nécessaires, universelles et éternelles soient renfermées dans la vérité essentielle, infinie, parfaite, et que la véritable conception de quoi que ce soit ne soit possible que conformément aux règles des vérités nécessaires et immuables, ce sont deux choses qu'aucun métaphysicien ne peut révoquer en doute. Il ne reste donc à prouver qu'un seul point, à savoir que notre esprit est en rapport avec Dieu, immédiatement, et non pas par une idée intermédiaire quelconque (3).

Notre intention n'est pas de reproduire ici toutes les raisons solides sur lesquelles S. Augustin, Malebranche et Thomassin se sont appuyés pour établir cette vérité (4); nous nous bornerons à une seule qui nous paraît décisive (5). La voici exprimée le plus brièvement possible.

par idées immédiates et qui se montrent néanmoins partisans des idées intermédiaires quant à la manière dont nous connaissons les êtres corporels.

(1) Staudenmaier, *Die Christliche Dogmatik*, tom. II, cite en faveur de la vue immédiate de Dieu plusieurs Pères grecs, dont il reproduit des passages remarquables, tels que S. Irénée, S. Justin, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe. Parmi les docteurs scolastiques on distingue principalement S. Anselme et S. Bonaventure comme partisans éclairés de cette opinion.

(2) Et plus récemment le cardinal Gerdil.

(3) « Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. » S. Augustin, *De vera religione*, c. 55, ap. Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. III, p. 2, ch. 7.

(4) Plusieurs de ces raisons ont été résumées dans la *Revue catholique* par M. Lafortet, n<sup>o</sup> de janvier 1849, et par M. N. Møller, n<sup>o</sup> de mai 1850; Fénelon en reproduit aussi quelques-unes dans son *Traité de l'existence de Dieu*.

(5) Voir ci-après, avant le § III, comment le P. Lami, de l'Ordre de S. Benoît, a prouvé cette même thèse, et § V, comment elle a été établie par S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure.

Nous avons de l'être infini une représentation (n'importe pour le moment qu'on l'appelle vue, connaissance, concept, notion, idée, ou d'un autre nom) claire, distincte, positive, exacte, véritable, qui ne nous permet pas de le confondre avec rien de différent de lui, et par laquelle nous voyons clairement ce qui lui convient et ce qui lui répugne. Or rien de fini ne peut représenter l'infini (1), en ce sens qu'il puisse être un moyen, un type ou une image exacte de l'infini (2), contenant les caractères de nécessité, d'universalité, d'éternité et d'immutabilité que nous savons appartenir essentiellement à l'infini. Il faut donc que l'infini lui-même soit présent à notre intelligence lorsqu'elle se le représente d'une manière si claire et si distincte (3).

Nous dirons plus tard quelques mots sur les principales difficultés que cette théorie rencontre. Ici nous expliquerons brièvement comment nous concevons, quant à nous, la manière dont notre esprit connaît les différents objets de sa connaissance.

Ces objets peuvent se réduire à trois : 1° l'être infini et les vérités éternelles qu'il contient ; 2° les êtres finis et les qualités qu'ils possèdent ; 3° les rapports des êtres.

Or, 1° ainsi que nous venons de le prouver, notre esprit aperçoit l'être infini immédiatement, sans entremise d'aucune image intellectuelle ou sensible ; il voit de la même manière les vérités nécessaires et universelles dans celui qui est la vérité même et qui les contient toutes, dans l'être infini, dont elles ne sont que des propriétés essentielles. Et ce sont ces vérités qui constituent la véritable lumière de notre intelligence, sans laquelle rien ne nous est intelligible.

2° Les êtres finis, les êtres contingents, ainsi que leurs qualités, peuvent nous être connus ou comme existants, individuels et sensibles, ou comme possibles, en général et intelligibles ; en un mot, nous pouvons les connaître dans leur existence physique ou dans leur essence métaphysique. Nous connaissons de la première façon tel animal ou tel végétal in individuo, et nous connaissons de la seconde l'animal ou le végétal en général. Mais il nous est impossible de connaître ou de voir un être, quel qu'il soit, ailleurs

(1) « On ne peut concevoir, dit Malebranche, que quelque chose de créé puisse représenter l'infini. » *Recherche de la vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> p. chap. 7.

(2) On trahirait un véritable manque de réflexion si l'on prétendait que, si le fini ne peut être un *moyen* représentatif de l'infini, il s'ensuit qu'il ne saurait être non plus le *sujet* de la connaissance de l'infini.

(3) Voir aussi Fénelon, *Existence de Dieu*, II<sup>e</sup> partie, n<sup>o</sup> 28, 29, item n<sup>o</sup> 57.

que là où il est. Or, comme existants, les êtres finis subsistent en eux-mêmes ou les uns dans les autres (les qualités dans les objets qu'elles qualifient), et, comme possibles, ils ne sont qu'en Dieu.

Il suit de là que les êtres finis existants, ou réalisés dans le temps et l'espace, nous sont connus en eux-mêmes, c'est-à-dire que notre esprit les voit ou les saisit par une perception directe et immédiate; mais, en tant que possibles, il ne les voit que dans l'être infini, dans la clarté des vérités éternelles et nécessaires. Ce qui le prouve, c'est que non-seulement la possibilité de tous les êtres, leur possibilité intrinsèque, leur essence intelligible est contenue dans l'essence et l'intelligence divine, mais aussi toute essence possible et intelligible est quelque chose d'éternel, de nécessaire et d'immuable.

Comment donc voyons-nous dans l'être infini le possible et ce qui est véritablement essentiel dans les êtres finis, leur essence intelligible? Comme toute autre conséquence nécessaire des vérités éternelles. En concevant l'être infini, nous concevons qu'il est nécessaire que, lui étant ce qu'il est, de tels êtres puissent exister, puisque leur possibilité intrinsèque, la compatibilité de leurs éléments constitutifs, leur essence, en un mot, loin d'être en opposition avec son essence, n'est et ne saurait être qu'une conséquence nécessaire de son être.

Il est vrai pourtant qu'on peut aussi former l'idée ou la notion d'un être considéré en général, l'idée spécifique ou générique d'un être, en réunissant dans un seul faisceau intellectuel, dans une seule pensée, les propriétés que la réflexion découvre dans tous et chacun des individus de l'espèce ou du genre et dont l'ensemble ne se trouve que dans ces individus (1). Mais, à parler rigoureusement, par ce procédé *a posteriori* on peut bien acquérir une connaissance collective de l'existant, de l'être généralisé, de son essence réalisée et physique, en un mot, de ce qui existe dans tous les individus soumis à l'expérience; mais on ne peut pas acquérir par cela seul la connaissance du possible, de l'essentiel, de l'essence métaphysique et intelligible, ou plus clairement de ce que l'esprit voit *a priori* comme nécessaire à un être pour pouvoir exister et pour appartenir à telle espèce.

3° Enfin par les rapports, soit de l'être infini avec lui-même ou des vérités nécessaires entre elles, soit de l'être infini avec les êtres finis, soit

(1) Voir mon *Précis de logique*, ch. I, § 1.

des êtres finis entre eux, on entend ou ces relations contingentes, accidentelles et sensibles qui se réduisent à des phénomènes, des actes, des mouvements, des modifications, des résultats individuels, ou bien les relations nécessaires ou intrinsèquement possibles, essentielles et intelligibles, qui résultent nécessairement de la nature ou de l'essence des êtres qui constituent les termes de chacun de ces rapports. Les rapports de la première sorte notre esprit les connaît directement par des perceptions immédiates. Les rapports du second genre, et auxquels ce nom appartient plus particulièrement, ces rapports ne se voient que dans les êtres, dans l'essence des êtres dont ils sont les rapports, puisqu'ils ne sont que des conséquences nécessaires de ces êtres, et qu'une conséquence ne se voit que dans son principe, une conséquence n'étant autre chose qu'une vérité impliquée pour notre esprit dans une autre vérité.

Afin de ne laisser aucun doute sur notre pensée, nous ajouterons encore ici les remarques suivantes : 1° En niant les idées intermédiaires, nous sommes loin de vouloir nier aucune condition physiquement ou physiologiquement constatée comme nécessaire pour nos perceptions sensibles. Ainsi p. e. nous ne contestons point que la perception d'un objet visible soit précédée d'une véritable image de cet objet imprimée sur la rétine : il n'est pas question ici de l'image peinte sur la rétine, mais de la prétendue image formée dans le cerveau, de l'image intellectuelle imaginée par les péripatéticiens et les cartésiens. 2° Nous sommes également éloignés de nier que notre imagination, pour se représenter un objet corporel absent, ait besoin d'une image phantastique, d'un fantôme ou de la continuation d'une autre trace sensible. Nous parlons ici uniquement de la connaissance actuelle des objets présents. 3° Nous ne nions pas non plus que l'esprit, après avoir pris connaissance des objets soit corporels soit intellectuels, ne se forme ensuite par un travail d'abstraction et de réflexion des concepts, des notions, de véritables idées logiques de ces objets, en réunissant d'une manière plus ou moins exacte tantôt les principales tantôt d'autres propriétés de ces objets, idées qu'il prend ensuite comme les types, les modèles, les mesures, d'après lesquels il se prononcera désormais sur les êtres ou faits particuliers qui deviendront les sujets de ses jugements. Encore une fois il s'agit ici de la connaissance actuelle, directe, véritable des objets, et non pas des opérations de l'entendement sur les connaissances déjà acquises.

Il est facile de voir par tout ce que nous venons de dire sur les idées intermédiaires que, si nous adhérons à Thomas Reid en ce qui regarde la connaissance des êtres contingents et sensibles, le fond de notre pensée concernant la connaissance des vérités nécessaires et des êtres intelligibles est puisé dans Malebranche et Fénelon, ou plutôt dans S. Augustin.

## § II.

### *Des idées innées.*

Pour déterminer d'une manière complète et exacte ce qu'il faut entendre par *idées innées*, nous dirons d'abord ce qu'entendent par ce mot et les partisans et les adversaires de ces idées.

Les partisans des idées innées ont donné ce nom à deux choses fort différentes. Les uns ont entendu par là certaines prédispositions, puissances ou virtualités innées dans l'âme, en vertu desquelles celle-ci pourra connaître plus tard les vérités nécessaires, universelles et immuables. Les autres ont employé ce mot pour désigner ces vérités éternelles elles-mêmes, en tant que, contenues dans la vérité une et substantielle, elles sont toujours présentes à notre âme dès son origine et constituent la lumière de notre esprit, qu'il y fasse attention ou non.

Nous donnerons aux idées innées prises dans la première signification le nom d'*idées subjectives* et dans la seconde celui d'*idées objectives*.

Nous ne connaissons point de véritables partisans des idées innées, ayant quelque renom en philosophie, qui aient confondu ces idées avec les idées intermédiaires, lors même que, comme S. Thomas d'Aquin (1) et Descartes, ils admettaient les unes et les autres (2). Nous ne connaissons non plus parmi ces partisans personne qui pense qu'une idée innée soit la même chose qu'une connaissance actuelle.

Dans la première classe des partisans des idées innées, des idées subjectives, nous distinguons principalement Descartes et Leibniz.

Après avoir distingué, dans sa 3<sup>e</sup> Méditation, des idées adventices, factices

(1) La preuve que S. Thomas admet réellement des idées subjectives innées se trouve dans mes *Anthropologia philosophica elementa*, p. 303.

(2) Il est vrai pourtant que selon l'opinion de ces deux auteurs les idées innées ne passaient pas de l'état de puissance à l'état d'acte sans revêtir la forme d'idées intermédiaires ou sans en être accompagnées.

et innées, Descartes s'exprime, dans ses lettres (1), sur ces dernières de la manière suivante : « Jamais je n'ai écrit ou pensé que notre âme eût besoin d'idées innées qui seraient quelque chose de distinct de la faculté même de connaître. Mais ayant remarqué en moi certaines pensées qui ne dérivent ni des objets extérieurs ni de ma volonté, mais bien de la seule faculté de penser qui est en moi, je leur ai donné le nom d'idées innées pour les distinguer des autres. C'est dans ce sens qu'on dit que la générosité est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte, la pierre, sont naturelles à d'autres; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies au ventre de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter... Ces idées n'ont d'autre source que notre faculté de penser, et par conséquent elles sont innées, c'est-à-dire qu'elles sont toujours en puissance dans notre âme. En effet, ce qui est dans une faculté n'est pas en acte, mais seulement en puissance. Enfin, je déclare ici que par les idées innées je n'ai jamais entendu que la puissance de connaître. Que ces idées soient actuelles, ou qu'elles soient je ne sais quelles *espèces* différentes de la faculté de connaître, c'est ce que je n'ai écrit ni pensé. »

Leibniz s'énonce d'une manière plus nette : « Nos différends (avec Locke) sont sur des objets de quelque importance, dit-il (2). Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) selon Aristote et l'auteur de l'Essai (Locke), et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les *principes de plusieurs notions* et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école.... Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du prêteur se lit sur son album, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens... C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées comme des *inclinations*, des *dispositions*, des *habitudes* ou *virtualités naturelles*, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions

(1) *Epist.*, part. 1, Ep. 99.

(2) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Avant-propos.

souvent insensibles qui y répondent. » Et dans un autre endroit (1), faisant allusion au système de Malebranche, il s'exprime ainsi : « Pour ce qui regarde la controverse, si nous voyons toutes choses en Dieu (comme le soutient une opinion ancienne qui sainement entendue n'est pas tout à fait à mépriser) ou si nous avons des idées à nous, on doit savoir que, quand même nous verrions toutes choses en Dieu, il est nécessaire que nous ayons aussi des idées à nous, non pas comme de petites images, mais des affections et des modifications de notre esprit, répondantes à cela même que nous apercevions en Dieu (2). »

Le plus grand et le plus intelligent défenseur des idées innées prises dans la seconde signification du mot, des idées objectives, est S. Augustin (3), qui a été suivi (4) au moyen âge par S. Anselme (5), par S. Bonaventure (6), et par quelques autres écrivains du premier rang (7), et dans les temps modernes par le P. Thomassin (8) et Malebranche (9), et bientôt après par Bossuet (10) et Fénelon (11). Comme ce dernier est le plus clair

(1) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*

(2) Si Leibniz hésite avec raison à se prononcer pour la vision de toutes choses en Dieu dans le sens de Malebranche, il admet toutefois expressément avec S. Augustin que Dieu est lui-même la lumière dans laquelle notre esprit voit les vérités éternelles : « Deus est enim lumen illud quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas quæ intus nobis loquitur, cum æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit D. Augustinus. » Voir le passage tout au long *Leibnitii Opp. omn. ed. Dutens*, t. II, p. 1, p. 264.

(3) *Soliloq.* 1, cap. 1, n. 5; *Confess.* lib. XI, c. 8, et lib. XII, c. 25; *De magistro*, c. 11; *Retract.* lib. I, c. 4; *In Joan.* tract. 55, c. 13; *De Trinitate*, lib. XII, c. 2; *Admonitio ad Gentes*; *In Psalm.* 58; *De vera religione*, cap. 59 et 53, et surtout *De libero arbitrio*, lib. II, passim, et particulièrement cap. 8, 9, 10, 12, 14, n. 20, 25, 28, 29, 34, 38, etc.

(4) Voir ce que nous avons dit des Pères grecs ci-dessus, p. 11, note 5.

(5) S. Anselme n'enseigne pas dans tous ses ouvrages d'une manière explicite la théorie des idées dont nous parlons ici, mais tous ses écrits sont fondés là-dessus. Le chap. XIV du *Proslogium* seul suffit pour prouver que S. Anselme est réellement partisan décidé de cette théorie. Voir ci-après § V et VIII.

(6) *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 2, 3 et 5.

(7) Parmi ces écrivains nous devons mentionner S. Bernard, *De consideratione*, lib. 5, ainsi que Hugues et Richard de S. Victor.

(8) *Dogmatum theol. de Deo Deique proprietatibus*, tom. II, lib. 3, capp. 5-18.

(9) *Recherche de la vérité*, liv. 3, 2<sup>e</sup> partie et X<sup>e</sup> éclaircissement.

(10) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 4, n. 5.

(11) *Traité de l'existence de Dieu*, passim. Il faut y ajouter la *Défense du système de Malebranche*, par le cardinal Gerbil.

et le plus explicite, je me bornerai à résumer brièvement le fond de sa théorie (1).

Il prouve d'abord qu'il y a dans l'esprit de l'homme des idées universelles, éternelles et immuables (part. 1, n. 52) ; ensuite il fait voir que ces idées sont la règle de tous nos jugements (n. 54) , qu'elles constituent la raison, la raison prise objectivement, la raison supérieure et commune à tous les hommes, le maître intérieur et universel qui domine toutes les intelligences, qui instruit et règle notre raison, la raison inférieure, la raison prise subjectivement (2), la raison de tous les individus humains (n. 55-59 et p. 2, n. 49) ; puis il montre que cette raison qui comprend toutes les idées, cette lumière de notre intelligence, ce maître intérieur, cette raison suprême n'est autre que Dieu même (p. 1, n. 60 et p. 2, n. 50). Enfin, pour ne laisser aucun doute sur le sens qu'il attache aux idées qui constituent la raison supérieure, il leur donne le nom constamment employé par Bossuet, il dit expressément qu'il prend ce mot comme synonyme de *vérités* éternelles et immuables. « Tout le reste, dit-il (p. 2, n. 60), consiste en des vérités universelles et immuables, que j'appelle idées, qui sont Dieu même (3). » Et ib. n. 50 : « Tout ce qui est vérité universelle et abstraite (4) est une idée ; tout ce qui est idée est Dieu même (5).

Quant à De Bonald, il est également certain et qu'il rejette toute idée qui serait ou qui deviendrait uniquement d'elle-même une connaissance actuelle, et qu'il admet en nous préalablement à toute connaissance des idées réelles et véritables ; mais, comme il n'explique que par des comparaisons la manière dont il conçoit ces idées, il est difficile de dire dans quelle classe des partisans des idées innées il faut le ranger. Car si quelques-unes de ses comparaisons, par exemple, celles où il compare les idées à des germes de

(1) En lisant cette théorie de Fénelon, on est tenté de croire qu'il l'a exposée sous l'impression récente de la lecture du second livre *De libero arbitrio* de S. Augustin.

(2) Voir sur la signification des mots raison subjective et objective dans ma *Logique*, part. 2, ch. I, et ci-après § V.

(3) Il est évident que cette raison supérieure de Fénelon n'a rien de commun avec la raison impersonnelle du panthéisme moderne. (Voir ci-après, la fin du § V). On voit aussi que, quoique toujours présente à notre raison, elle en est cependant essentiellement différente.

(4) Le mot *vérité abstraite* doit être entendu ici comme opposé aux choses concrètes qui tombent sous les sens.

(5) L'idée objective se définit rigoureusement : une vérité générale en tant que présente à l'esprit.

plantes ou à des œufs d'animaux, ont peut-être plus d'analogie avec les idées subjectives, avec les virtualités de Leibniz; d'autres comparaisons, et particulièrement celle où il compare l'âme à un lieu obscur et les idées aux objets visibles qui s'y trouvent avant l'introduction de la lumière, ces autres comparaisons s'accordent davantage avec les idées objectives, avec les vérités éternelles présentes à l'esprit, même avant d'être connues, avec les idées telles que les conçoit S. Augustin et ses disciples.

Parmi les adversaires des idées innées on peut compter en premier lieu ceux qui sous le nom d'idées innées combattent toute autre chose que ce que les partisans de ces idées entendent par ce mot. Tels sont *a*) ceux qui refusent d'admettre des connaissances innées (1), *b*) ceux qui rejettent les idées intermédiaires, *c*) ceux qui, s'arrêtant à la signification du mot *inné*, *innatum*, *natum in*, remarquent qu'il est absurde de supposer que les vérités éternelles puissent être *nées* ou *créées* dans ou avec l'âme, et qu'en ce sens il est impossible d'admettre des idées innées.

Nous sommes d'accord avec tous ces adversaires des idées innées, moyennant cette seule réflexion, que le nom d'idées innées, d'idées créées dans l'âme, nom qui vient principalement de Descartes, quoiqu'il soit très-propre dans le sens que Descartes et Leibniz ont entendu ces idées, n'est pas grammaticalement exact quand on l'emploie pour exprimer les idées prises dans le sens de S. Augustin, de Malebranche et de Fénelon; mais il serait absurde de chercher un moyen de combattre ces idées dans l'inexactitude d'un terme, que les défenseurs intelligents des idées objectives ont soin d'éviter, de remplacer ou d'expliquer (2).

(1) Ainsi, par exemple, M. Caupert, professeur à Versailles, combat l'existence des idées innées par cet argument (*Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1833, p. 88) : « Qui dit idée dit une pensée actuelle, distincte, perçue par l'âme; or les « cartésiens ne prouveront jamais que les idées suprasensibles *ainsi entendues* sont « véritablement innées. » Commencer par de telles prémisses, c'est se donner à trop peu de frais l'air de réfuter ses adversaires. Ce qui n'est pas moins surprenant, c'est que M. Caupert range, à la même page, parmi les partisans des *idées soi-disant innées*, comme il s'exprime, Descartes, Fénelon, Leibniz, Frayssinous, la philosophie de Lyon, la philosophie de Louvain, etc. Nous serions curieux d'apprendre où ces écrivains ont défendu les idées innées *ainsi entendues*. — Nous n'aurions pas relevé ces singulières méprises, si M. Caupert, nous ne savons pourquoi, ne s'appelait pas (*ibid.* p. 80) *ancien élève de l'école idéologue* (sic) de Louvain.

(2) Ceux-ci les appellent tantôt *ideæ inditæ*, *insitæ*, *infusæ*, tantôt simplement *ideæ*, *veritates*, ou *principia*, tantôt *veritates æternæ*, etc.



Il ne reste donc de véritables adversaires des idées innées que ceux qui rejettent les idées objectives telles que nous venons de les expliquer d'après Fénelon et ceux qui combattent les idées subjectives telles que les admet Leibniz. Il faut même ajouter que ceux-ci, qui sont les sensualistes, rejettent aussi bien les premières que les dernières. En effet, ainsi qu'on a pu le voir plus haut dans l'exposé de l'opinion de Locke par Leibniz, le sensualisme consiste à dire que l'homme n'a d'autres connaissances que les perceptions des sens et celles qu'il déduit de ces perceptions par la réflexion, c'est-à-dire, au moyen d'une analyse exacte et rigoureuse.

Quant à nous, le long et sérieux examen que nous avons fait de la question nous oblige d'admettre les idées innées dans l'un et dans l'autre sens du mot, ou plutôt la préexistence à toute connaissance dans l'âme et des idées subjectives de Descartes (1) et de Leibniz (2), et des idées objectives de S. Augustin et de Fénelon, n'importe que le nom d'idée soit ou ne soit pas également exact dans les deux acceptions du mot. Nous ne mentionnerons ici qu'une seule preuve pour la réalité des premières et une pour celle des autres (3).

Pour ce qui regarde l'innéité des idées subjectives, il suffit de remarquer que l'acte suppose nécessairement la faculté, la puissance, la virtualité, et que nous avons de fait (*actu*) plusieurs connaissances qui ne sont pas contenues dans les données fournies par les sens, et que, par conséquent, aucune réflexion, aucune analyse ne saurait en déduire, ou acquérir autrement, à moins qu'elle ne s'appuie, outre la perception sensible, sur quelque chose qui se trouve présent dans l'âme indépendamment de la perception des sens. Telles sont toutes nos connaissances des vérités principes, des

(1) Nous avouons toutefois qu'en attribuant à ces idées, dans les définitions qu'il en donne (*Lettre 99*, citée plus haut, 3<sup>e</sup> *Médit.* et ailleurs), une existence purement subjective, Descartes a prélué en quelque sorte au rationalisme, qui prétend tirer tout de son propre fonds, et au panthéisme, qui identifie tout, la vérité, l'être, Dieu, avec la raison subjective de l'homme.

(2) On aurait l'expression précise de notre pensée sur la nature des idées subjectives, si au mot de faculté de connaître de Descartes on ajoutait avec Leibniz, que cette faculté n'est pas sans tout acte, et si aux termes d'inclinations, de dispositions, d'habitudes et de virtualités naturelles de Leibniz on ajoutait ceux d'affinités, d'aspirations et de véritables tendances de notre esprit pour la vérité.

(3) Dans mon *Précis d'Anthropologie* aussi bien que dans mes *Anthropologiae elementa*, j'ai donné plusieurs preuves des idées innées, preuves dont les unes s'appliquent davantage aux idées subjectives et les autres aux idées objectives.

vérités générales. En effet, par les sens nous ne connaissons que des phénomènes individuels; or l'individuel ne contient point le général, et toutes les analyses du monde ne sauraient jamais extraire d'une donnée ce qui n'y est pas contenu. C'est ce qui a fait dire à Leibniz (1) : « Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire, des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette vérité. »

Il suit de là que, puisque nous avons actuellement des connaissances générales, l'âme n'était pas avant la perception sensible une *tabula rasa*, ne contenant aujourd'hui que les impressions faites par les sens et analysées par la réflexion.

D'ailleurs le désir de connaître la vérité qui nous entraîne incessamment, la facilité de l'apprendre lorsqu'elle nous est convenablement proposée, et l'attachement inébranlable avec lequel nous y adhérons, prouvent évidemment que la faculté du vrai qui distingue l'homme est un véritable penchant, une affinité native, une tendance naturelle, en un mot, quelque chose de plus qu'une aptitude ou puissance purement passive.

A l'égard de la préexistence dans notre esprit des idées objectives, nous rappellerons seulement la preuve que nous avons présentée plus haut (pag. 11-12) pour montrer que Dieu est lui-même la lumière de notre intelligence.

Mais nous tâcherons de donner encore une courte réponse aux principales difficultés qu'on oppose à cette théorie. Voici ces difficultés :

Si Dieu était la lumière immédiate de notre esprit, dit-on, 1<sup>o</sup> nous verrions l'essence divine, ce qui est impossible à l'homme dans cette vie mortelle. 2<sup>o</sup> Plongé dans la lumière divine, l'homme n'aurait jamais une connaissance imparfaite, obscure, confuse, variable de Dieu et des vérités éternelles contenues en Dieu; 3<sup>o</sup> du moins l'homme ne pourrait jamais ignorer Dieu, et 4<sup>o</sup> assurément il n'aurait pas besoin de la parole ni de l'enseignement pour apprendre à connaître Dieu, notre esprit ne pouvant ne pas voir directement ce qui lui est toujours immédiatement présent.

Pour expliquer notre pensée le plus clairement possible, nous nous servirons de la comparaison de la lumière physique avec la lumière intellectuelle, et nous répondrons à ces objections :

(1) *Nouveaux essais*, Avant-propos.

1° Tous les naturalistes sont d'accord que notre organe visuel est en contact immédiat avec la lumière physique, que nous la voyons sans intermédiaire; appuyés sur des preuves fournies par l'expérience, ils s'accordent même aujourd'hui à dire que la lumière est un fluide permanent répandu dans toute l'étendue des espaces connus, fluide qui nous environne sans cesse jour et nuit, que nous l'apercevions ou non; ils déterminent aussi les propriétés essentielles qui la distinguent. Mais ces naturalistes croient-ils connaître parfaitement l'essence, la nature intime de la lumière? Ne repoussent-ils pas même ouvertement une telle prétention? Osent-ils seulement affirmer qu'ils connaissent avec une certitude complète que la lumière est, quant à son essence, identique, oui ou non, avec l'électricité, le calorique, le magnétisme? Il ne suffit donc pas de voir immédiatement une chose pour en connaître l'essence intime (1). Ainsi en est-il de la vision de Dieu (2). Notre esprit peut très-bien être en rapport immédiat avec lui, sans pénétrer son essence intime, sans pouvoir sonder tous les secrets de sa nature, sans voir avec une évidence mathématique tout ce que la substance infinie recèle de grandeur, de perfections, de mystères. Voir ou connaître l'essence intime de Dieu, la connaître seulement comme les bienheureux la voient dans le ciel, c'est au moins voir, avec la même évidence que nous voyons que deux et deux font quatre, que la vie, le bonheur, l'indépendance de Dieu supposent aussi nécessairement la trinité des personnes divines que l'unité de nature, c'est en un mot connaître le mystère de la Trinité, les rapports des trois personnes divines entre elles et avec la divine substance, c'est les connaître de la même manière et avec la même évidence que nous avons du principe que le tout est plus grand que sa partie. Or personne ne prétend que nous ayons ici-bas une telle connaissance de la divinité ou qu'une telle connaissance soit nécessairement impliquée dans toute intuition immédiate de Dieu (3).

2° La lumière physique, quoique essentiellement la même et toujours uniformément présente à nos yeux, n'est pas toujours également perçue

(1) Cette objection se trouve plus longuement réfutée ci-après § IV.

(2) Les mots de vision, de vue, d'intuition de Dieu ou de la vérité, etc. ne signifient ici que perception directe et immédiate, c'est-à-dire que notre esprit perçoit l'objet de ses connaissances sans interposition d'aucun fantôme, image ou idée intermédiaire; ou comme s'exprime S. Bonaventure (*Itiner. mentis*, c. 3): « manifeste apparet quod *conjunctus* sit intellectus noster ipsi æternæ veritati. »

(3) Voir aussi sur ce sujet Malebranche, *Recherche de la vérité*, X<sup>e</sup> éclaircissement, 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> objections.

et ne montre pas toujours les objets visibles avec la même clarté : tantôt elle paraît claire, blanche, brillante; tantôt pâle, faible, blafarde; tantôt foncée, sombre, obscure; tantôt elle semble disparaître complètement : elle donne successivement aux objets visibles la même diversité de nuances, et deux individus placés dans les mêmes circonstances ne voient pas toujours les mêmes objets avec la même clarté. Tout le monde sait que ces différences ne dépendent pas de la présence ou de l'absence de la lumière ni d'un changement quelconque du fluide lumineux lui-même, mais de la différence des vibrations imprimées à ce fluide, des milieux où il se trouve, des organes qui l'aperçoivent (1). La différence et l'imperfection de notre vision intellectuelle et de nos connaissances s'expliquent de la même manière, non par la retraite, l'absence, l'éloignement ou le changement de la lumière intellectuelle, mais : *a*) par la faiblesse et les imperfections de notre organe intellectuel, de notre esprit, surtout dans l'état actuel de notre nature; *b*) par la différence des organes intellectuels dans les différentes personnes et par les modifications qu'ils subissent dans le même homme; *c*) par la diversité des dispositions actuelles et de l'activité de notre œil intellectuel; *d*) par les changements successifs du milieu intellectuel, des circonstances où notre esprit se trouve; enfin *e*) par la différence d'activité et d'énergie de la lumière intellectuelle elle-même sur l'intelligence de différents individus ou des mêmes individus à des époques différentes. On conçoit donc parfaitement l'imperfection et les variations de la vue de l'âme en présence de la continuation de la même lumière intellectuelle.

3<sup>e</sup> L'ignorance de Dieu malgré sa présence continuelle dans l'âme se conçoit de la même manière. Pour que la lumière physique soit vue et aperçue, il ne suffit pas non plus qu'elle soit toujours présente à nos organes; il faut en outre qu'elle vibre, que l'œil soit sain, qu'il soit activé et fixé avec attention sur l'objet à voir; on sait même qu'il est possible de voir des objets sans les remarquer, et que la lumière par laquelle se voient tous les objets visibles n'est aperçue elle-même, n'est distinctement reconnue, que lorsqu'elle nous a déjà longtemps servi à connaître d'autres choses. La lumière intellectuelle peut de même être présente à notre esprit sans en être aperçue, ou parce que cette lumière n'exerce pas son influence sur l'esprit à cause ou à défaut de certaines conditions ou circonstances,

(1) Cf. S. Thom. *Summa theol.* p. 1, q. 12, art. 7.

ou parce que l'esprit, l'œil de l'âme, est affecté de quelque vice passager ou durable, ou parce qu'il ne déploie pas une activité suffisante, ou n'exerce pas la réflexion nécessaire pour distinguer ce qu'il voit et pour reconnaître cette lumière par laquelle il connaît toutes les vérités qui lui sont connues (1).

4° Ce que nous venons de dire contient déjà une réponse suffisante à la quatrième objection. Toutefois, pour plus d'exactitude, nous ferons observer qu'il y a une grande différence entre le *fait* que l'enseignement est un moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de Dieu et la *raison* de ce fait. On peut constater le fait et avouer son ignorance ou même se tromper complètement à l'égard de la raison dont nous parlons ici, sans que cet aveu ou cette erreur affaiblissent en rien la valeur des preuves du fait. Ce fait, de même que tout autre fait, ne se prouve que par des faits, et comme les faits qui le prouvent sont constants, uniformes, décisifs, il est ridicule de recourir, ainsi que quelques uns le font, à des hypothèses arbitraires, gratuites, inventées à plaisir et en dehors des faits, pour arriver à des conclusions que les faits démentent.

D'après tout cela il est évident que, quand même nous nous tromperions entièrement dans ce que nous allons dire sur la raison *pourquoi* l'enseignement est nécessaire pour arriver à la connaissance, cela ne diminuerait aucunement la force des arguments par lesquels nous avons prouvé ailleurs que l'enseignement est nécessaires pour obtenir ce résultat.

Cela posé, nous disons que la raison que nous cherchons ici nous semble être le mieux indiquée par ceux qui pensent que la parole n'est pas nécessaire pour rendre la vérité présente à l'esprit, mais qu'elle est indispensable

(1) Tout cela a été exprimé d'une manière si exacte par S. Bonaventure (*Itiner. mentis*, c. 5) qu'il importe de rapporter ici ses paroles tout au long : « Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt (esse divinum) et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus, intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt cætera, non videt, et si videt, non tamen advertit, sic oculus mentis nostræ, intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem ita se habet oculus mentis nostræ ad manifestissima naturæ. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibum, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre, non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostræ illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. » Voir la traduction de ce passage, ci-après, § VIII.

pour éveiller l'intelligence, pour la rendre attentive à la lumière qui l'inonde, en un mot, pour que l'esprit exerce cette réflexion forte, régulière et efficace sans laquelle il se trouve en présence de la vérité sans l'apercevoir, comme un œil égaré et distrait, quoique environné, impressionné et éclairé par la lumière la plus brillante, ne voit rien de tout ce qui lui est présent (1).

Une preuve qui suffit pour établir péremptoirement cette nécessité de l'intervention de la parole pour l'exercice de la réflexion, c'est ce fait psychologique, aujourd'hui reconnu universellement et avoué dans toutes les écoles de philosophie, à savoir que l'homme n'exerce jamais sa pensée sur la vérité, c'est-à-dire sur des objets qui ne tombent pas sous les sens, qu'au moyen de la parole sous l'une de ses trois formes, parole parlée, parole écrite, parole gesticulée.

#### APPENDICE.

Avant de terminer ces considérations nous croyons utile d'ajouter encore trois mots : I. sur l'origine de nos idées, II. sur le réalisme des idées, III. sur les idées en Dieu.

I. La question de l'origine de nos idées est essentiellement différente de celle de l'origine de nos connaissances. Nous ne dirons ici qu'un mot sur la question de l'origine de nos idées. Cette question se rapporte tout entière à ce que nous venons d'appeler idées innées, dans l'un et l'autre sens de ce mot. Or il est évident que les idées innées prises dans la première acception du mot ne sauraient avoir d'autre origine, d'autre auteur, d'autre cause efficiente que l'auteur de notre nature, puisque tout ce qui est né en nous, tout ce que nous tenons de notre nature, il est impossible que nous le tenions de quelque autre que de celui qui nous a fait ce que nous sommes et qui nous a donné ce que nous avons.

Il n'est pas moins évident que les idées appelées improprement innées dans le second sens de ce mot, les idées objectives n'ont ni ne peuvent avoir d'autre source, d'autre principe, d'autre auteur, que Dieu lui-même.

En effet, comme elles ne sont au fond que des perfections, des attributs, des propriétés de l'Être infini, et de cette manière quelque chose d'identique avec l'Être infini lui-même, il serait absurde de chercher un autre principe

(1) Ou, comme s'exprime S. Thomas d'Aquin, *sicut oculus noctuæ ad solem*, et S. Bonaventure, *sicut oculus vespertilionis ad lucem*.

de leur existence ou une autre cause de leur présence dans notre âme, que l'Être Souverain avec lequel elles s'identifient.

II. La question du réalisme est celle de savoir si l'objet de nos conceptions générales est quelque chose de réel, d'objectif, d'existant en soi, d'indépendant de notre esprit et de notre acte d'y penser, quelque chose de différent, en un mot, des conceptions que nous avons de cet objet. Or, pour traiter cette question au complet, il est nécessaire de distinguer deux sortes de conceptions générales, à savoir : des conceptions *génériques* et des conceptions *universelles*, en d'autres termes, les conceptions que nous avons 1° des genres et des espèces proprement dites, et 2° celles des vérités strictement universelles, nécessaires, immuables. Nous avons traité la première partie de cette question dans un travail à part, publié en 1845 sous le titre *Du problème ontologique des universaux*, où nous nous sommes ouvertement prononcé pour ce que nous appelions le *Réalisme dans la nature*. Nous n'avons rien à changer à cette thèse; seulement nous voudrions ajouter, si c'était ici le lieu, quelques nouvelles considérations (1) à l'appui du réalisme des espèces naturelles (2).

(1) Nous voudrions présenter quelques réflexions sur cette loi physique, que les êtres vivants de même espèce communiquent généralement à leurs descendants leurs avantages et leurs défauts physiques, instinctifs, intellectuels et moraux, souvent même ceux qu'ils n'ont contractés que par accident, au point que d'ordinaire la ressemblance des parents et des enfants est aussi réelle et aussi grande au moral qu'au physique; mais nous nous contenterons de mentionner ici la longue *Note complémentaire concernant le réalisme* que nous avons placée à la fin de notre dissertation sur le *Dynamisme considéré en lui-même et dans ses rapports avec la sainte Encharistie*, Louvain, 1852, et de reproduire un passage remarquable du Commentaire de S. Thomas sur le chap. 5 de l'Épître aux Romains. Ce passage est d'autant plus significatif que le Docteur angélique, en étudiant ici les principes du réalisme dans leurs rapports avec un des points les plus graves de la théologie chrétienne, y semble abandonner l'opinion qu'il a manifestée ailleurs où il envisageait ces principes au point de vue purement spéculatif et abstrait, et embrasser ouvertement et sans hésitation le réalisme tel que S. Anselme le professe à peu près dans les mêmes termes, *De conceptu virg.*, etc., c. 25. Voici le passage de S. Thomas :

« Dicendum est, quod sicut peccatum actuale est peccatum personæ, quia per voluntatem personæ peccantis committitur, ita peccatum originale est peccatum naturæ, quod per voluntatem principii humanæ naturæ commissum est. Est enim considerandum, quod sicut diversa corporis membra partes sunt personæ unius

(2) Il est même juste de dire que le réalisme de la nature est vrai de deux manières : 1° dans le sens expliqué dans notre opuscule sur le problème des universaux, non pas qu'il existe réellement dans la nature un homme en général, un animal gé-

Quant à la seconde partie de la question, celle qui concerne le *réalisme des idées*, elle consiste uniquement à savoir si ces idées universelles qu'avait Bossuet et Fénelon nous avons appelées vérités universelles, éternelles, immuables, sont des réalités indépendantes de notre pensée et antérieures aux

hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quædam membra humanæ naturæ. Unde et Porphyrius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Videmus autem, quod actus peccati exercitus per aliquod membrum, puta per manum vel pedem, non habet rationem culpæ ex voluntate manus vel pedis, sed ex voluntate totius hominis, a qua sicut a quodam principio derivatur motus peccati ad singula membra. Et similiter a voluntate Adæ, qui fuit principium humanæ naturæ, tota inordinatio naturæ habet culpæ rationem in omnibus, ad quos pervenit, quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpæ. Et sicut peccatum actuale, quod est peccatum personæ, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem; ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturæ, qui est generatio. Et ita sicut per generationem humana natura trahitur, ita etiam per generationem traducitur defectus humanæ naturæ, qui est consecutus ex peccato primi parentis. Est autem hic defectus carentia originalis iustitiæ, quæ erat primo homini divinitus collata, non solum ut erat persona quædam singularis, sed etiam ut erat principium humanæ naturæ, ut scilicet eam simul cum natura in posteros traduceret. Et ideo simili modo amissionem hujus originalis iustitiæ per peccatum ad posteros transmittit, habentem in eis rationem culpæ, ratione jam dicta. Et ideo dicitur, quod in processu originalis peccati persona infecit naturam, scilicet Adam peccans vitiavit humanam naturam; sed postmodum in aliis natura vitata infecit personam, dum scilicet genito imputatur ad culpam naturæ vitium propter voluntatem primi parentis, ut dictum est. Ex hoc autem patet, quod licet primum peccatum primi parentis per originem traducatur in posteros, alia tamen ejus peccata, vel etiam aliorum hominum in filios non traducuntur; quia per solum primum peccatum sublatum est bonum naturæ, quod erat per originem naturæ traducendum. Per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiæ personalis, quod non transit ad alios posteros: et inde etiam est quod, quamvis peccatum Adæ deletum fuerit per suam pœnitentiam, juxta illud Sap. X : *Eduxit illum a delicto suo*, non tamen ejus pœnitentia delere potuit peccatum posterorum, quia ejus pœnitentia fuit per actum personalem, qui ultra ejus personam se non extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum; quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros. » D. THOM. AQUIN. Tom. XVI. *Expositio in Epist. omnes D. Pauli. In Epist. ad Rom. cap. 5, lect. 5.*

nérique, un cheval spécifique, un végétal universel, etc. mais qu'il y a quelque chose de réellement commun propagé par voie de génération dans tous les individus de chaque espèce d'animaux et de végétaux; 2° dans ce sens que, indépendamment de nos paroles et de nos concepts, il y a dans l'intelligence divine l'homme idéal, l'animal idéal, le cheval idéal, etc. ou en d'autres termes, l'idée de l'homme, l'idée de l'animal, etc. idées réelles qui sont les véritables types et les raisons des différentes espèces d'êtres naturels, ainsi que l'expliquent ces belles paroles de S. Augustin

conceptions que nous nous en formons. Dire que ce ne sont que des noms, *flatus vocis*, ce serait le *nominalisme*; les regarder comme des combinaisons, des élaborations, des produits de notre intelligence qui les forme en les concevant, ce serait le *conceptualisme*; les tenir pour des objets réellement existants antérieurement à notre pensée, objets qui peuvent être connus, ignorés et méconnus par l'homme, mais dont la réalité ne dépend aucunement de cette connaissance ou de cette ignorance, c'est le *réalisme des idées*. Or de tout ce que nous avons dit des idées objectives il suit avec la dernière évidence que ces idées, ces vérités n'étant autre chose que des propriétés divines, que Dieu lui-même, il n'y a que le réalisme des idées qui soit acceptable pour la raison humaine.

III. Nous réduirons aux points suivants ce que nous nous proposons de dire ici sur les idées en Dieu :

1° Dieu non seulement se connaît, il connaît aussi toutes les choses différentes de lui; car s'il ne les connaissait pas, elles ne pourraient pas être.

2° Il y a donc en Dieu des idées de toutes les choses créées et à créer, et ces idées sont les raisons éternelles des choses.

3° Ces idées ne sont point des idées intermédiaires entre Dieu et les êtres; c'est par une intuition immédiate que Dieu connaît les êtres différents de

tin (*Lib. 83 quæst. q. 46*) : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est; quod hæc rerum omnium creandarum creatorumque rationes in mente divina continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse. Atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato. Non solum sunt ideæ; sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. » Avec ce sublime raisonnement de S. Augustin s'accordent parfaitement ces paroles également profondes de S. Thomas (*Summa theol. p. 1, q. 15, a. 2*) : « In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam (suam essentiam) ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. » Il y a donc des types vrais et réels de tous les genres et de toutes les espèces d'êtres naturels; cependant ces types n'existent pas dans la nature créée; ils ne sont pas arbitraires ou dépendants des conceptions de l'esprit humain; mais ils sont, dans l'intelligence de Dieu, éternels, nécessaires, immuables, et constituent les essences métaphysiques ou intelligibles des différentes sortes de créatures. S. Anselme *Monolog. c. 51*, et S. Thomas, *Cont. Gent. I, 54*, expliquent clairement ce que sont en Dieu ces idées, ces types ou modèles.

lui, ou plutôt les idées de Dieu ne sont rien de différent de Dieu même, de sa connaissance. S. Thomas, qui admet si clairement les idées intermédiaires pour l'homme, déclare expressément qu'en Dieu il n'est pas possible d'admettre de telles idées.

4° La connaissance de Dieu diffère essentiellement de la connaissance de l'homme. La connaissance de l'homme relève toujours des choses qu'il connaît, ses idées ou ses connaissances sont en quelque sorte des imitations des choses; il en est tout autrement de la connaissance de Dieu, celle-ci ne relève pas des choses connues, elle n'en est pas une imitation, mais au contraire les choses relèvent de la connaissance de Dieu, elles en sont des imitations : la connaissance divine est l'original, le modèle; les choses sont des copies, des portraits imparfaits de cet original.

5° En effet, Dieu, qui est la cause efficiente des choses, ne les fait pas au hasard, sans plan et sans dessein, mais d'après le concept, le type, l'idée, qu'il en a de toute éternité; et ce type, cette idée, il ne peut pas la prendre en dehors de lui, car il ne peut dépendre, relever de quoi que ce soit de différent de lui (1).

6. Mais comment peut-il trouver en lui le type, l'idéal des choses? En se connaissant lui-même, il se connaît et comme parfait en soi et comme imitable, dit S. Thomas. C'est-à-dire, en se connaissant, il sait qu'il est une infinie perfection, incommunicable et immuable; laquelle étant essentiellement une, simple et unique en elle-même, est cependant virtuellement multiple, c'est-à-dire correspond à des perfections innombrables qui y sont contenues éminemment, et auxquelles peuvent participer par leurs ressemblances à divers degrés des êtres sans nombre, autant que le fini peut ressembler à l'infini, en imitant à un degré quelconque l'une de ses perfections, comme des copies ou des portraits d'un original vivant peuvent imiter l'une ou l'autre partie de cet original, l'un ou l'autre degré de ses perfections, sans l'égaliser jamais.

7° Cette conception explique aussi comment toutes les idées divines ne constituent, à proprement parler, qu'une seule idée, et comment Dieu voit toutes les choses par une seule et même intuition de lui-même (2). En effet,

(1) « Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constitubat. Nam hoc opinari sacrilegum est. » S. Augustinus, *Liber 83 quest. q. 46*.

(2) S. Thomas, *De veritate*, q. 4, c. 3, résumant la doctrine de S. Anselme,

en se voyant comme original, comme archétype, comme modèle, et non comme imitation, il voit à la fois les portraits, les copies, les imitations à différents degrés qui peuvent être contenus dans ce modèle inépuisable.

Tout ce que nous venons de dire des idées en Dieu est si bien exprimé dans un passage de S. Thomas que nous ne pouvons nous empêcher de le citer ici tout au long (1) : « Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio enim alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes earum ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 quæst. (q. 46), quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sunt plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multo intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed et secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. Unaquæque autem

*Monol.* c. 29-33, s'exprime sur ce sujet de la manière suivante : « Idea directe respicit creaturam et ideo plurium creaturarum sunt plures ideæ; sed Verbum respicit directe Deum, qui primum per Verbum exprimitur et ex consequenti creatura; et quia creaturæ, secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum Verbum. »

(1) *Summa theol.* p. 1, q. 15, a. 2; cff. ib. q. 14, a. 5; S. Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XI, c. 10, et *Lib. 83 quæst.* q. 46; S. Anselmus, *Monologium*, cap. 29 sqq.

creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures idææ. »

---

#### NOTE INDIQUÉE PAGE 11.

Voici les paroles si remarquables par lesquelles le Père F. Lami démontre (*De la connaissance de soi-même*, tom. VI, ch. II, p. 29 et suiv.) : 1<sup>o</sup> Que l'idée de l'être infini prouve d'une manière irréfragable l'existence de Dieu, si la preuve est présentée convenablement; et 2<sup>o</sup> que cette idée est une idée immédiate et objective, une vérité réelle, directement aperçue par l'intelligence qui réfléchit.

« Rien n'est plus propre que cette idée (l'idée de Dieu considéré comme l'être infiniment parfait) à démontrer l'existence de Dieu.

« En voici la démonstration en deux mots.

« Lorsque je pense à Dieu, je vois l'infini; et je ne puis le voir ou qu'en lui-même, ou en quelque créature qui le représente.

« Ce ne peut être en une créature qui le représente; puisque rien de fini ne peut représenter l'infini.

« Je ne puis donc le voir qu'en lui-même, et ainsi il faut qu'il existe.

« Je ne vois dans toute cette preuve qu'une seule proposition qui puisse être sujette à contestation, savoir que *rien de fini ne peut représenter l'infini*. Mais il n'est pas difficile d'en éclaircir la vérité.

« Il ne faut pour cela que remarquer qu'il n'en est pas de représenter l'infini dans une idée comme de représenter un homme dans un tableau. Quoiqu'un tableau ne contienne que les traits extérieurs d'un homme, l'on dit néanmoins qu'il représente tout l'homme, parce que, par ces dehors, il donne lieu à l'esprit de suppléer le reste de ce qui lui manque, et qu'ainsi l'on ne voit pas simplement ce qui est dans le tableau; l'on voit encore, par ce qui y est, ce qui n'y est pas.

« Mais il n'est pas de même de ce que nos idées nous représentent. Nous ne voyons que ce qu'elles enferment. Rien ne supplée à ce qui leur manque.

On peut bien à une première idée en ajouter une seconde; mais cette seconde n'est rien de ce que représente la première. En un mot, nos idées ne représentent pas plus de perfection que ce qu'elles en enferment, ou ce qu'elles en expriment formellement. Et ainsi, afin qu'une idée me représente l'infini, il faut que je le puisse apercevoir dans cette idée; et afin que je l'y puisse apercevoir, il faut qu'il y soit, et qu'elle l'exprime formellement. Car je ne puis y voir que ce qui y est. S'il n'y est donc point, je ne puis l'y voir. Si elle ne l'exprime pas formellement, je ne puis l'y découvrir. Or il est évident que l'infini ne peut être contenu dans un être fini. Il est visible qu'un être borné et limité ne peut exprimer formellement l'être universel et indéterminé (1).

« Il ne sert de rien de dire que l'être infini est dans l'idée représentative; car c'est dire qu'une idée finie peut le représenter, et nous venons de faire voir qu'elle ne le peut. Afin que l'infini soit représentativement dans une idée, il faut qu'il y soit si parfaitement que rien ne lui manque pour y être aperçu et distingué de tout ce qui est fini. Autrement, si quelque chose lui manquait, l'idée ne pourrait le représenter; parce que rien ne serait capable de suppléer à ce qui lui manquerait.

« Et qu'on ne dise point qu'on pourrait y suppléer par d'autres idées. Car 1° ce seraient donc ces autres idées qui le représenteraient, et non pas celle dont il est question. 2° Ces autres idées, qu'on les multiplie tant que l'on voudra, ajoutées à la première, ne seront toujours rien que de fini. Or, encore une fois, rien de fini ne peut représenter l'infini, ne peut exprimer l'infini, ni par conséquent le contenir représentativement.

« Concluons donc que, puisqu'en pensant à Dieu nous voyons l'infini, c'est Dieu même qui est alors présent à notre esprit, en qualité d'objet et d'idée. »

---

(1) L'expression *être universel et indéterminé* est inexacte, mais en l'opposant à celle d'*être borné et limité* l'auteur montre ce qu'il veut dire par là, et qu'il prend ces mots comme synonymes d'immense et d'infini.

### § III.

*De l'ontologisme en général. — Définitions. — Objections. — Questions à résoudre.*

Dans les n<sup>os</sup> de décembre 1850 et de janvier 1851 de la *Revue*, j'ai publié une étude abrégée sur les idées intermédiaires et sur les idées innées. J'ai repoussé dans un 1<sup>er</sup> § les idées intermédiaires de l'école péripatéticienne et défendu les idées immédiates, et dans un 2<sup>e</sup> § j'ai brièvement constaté la réalité des idées innées tant subjectives qu'objectives. Je reviens aujourd'hui sur ce sujet pour compléter mon travail antérieur, principalement en ce qui concerne les idées immédiates et objectives.

La raison pour laquelle j'y reviens est que ce sujet n'est pas seulement d'une haute importance par lui-même, mais depuis quelques années il a été et est encore, sous les noms d'ontologisme, d'intuition immédiate, de vision en Dieu, etc., un objet de graves discussions et de controverses incessantes dans la presse religieuse de Belgique, de France et d'Italie.

En effet, tandis que ce système est aux yeux des uns aussi vrai que riche en utiles conséquences, d'autres n'y voient qu'une rêverie qui conduit tout droit au rationalisme.

Quelle peut être la cause qu'une même doctrine soit appréciée si différemment par des écrivains catholiques? L'examen que nous avons fait de tout ce qu'il nous a été possible de lire là-dessus nous a convaincu que ceux qui de nos jours ont combattu l'ontologisme s'en sont fait une notion fausse. Cela résulte évidemment des objections qu'ils ont accumulées pour le combattre.

Ces objections consistent à dire : que l'ontologisme enseigne que l'homme peut voir l'essence ou la substance même de Dieu ; qu'il confond et identifie Dieu ou la raison divine avec la raison de l'homme ; qu'il exclut la possibilité de connaître Dieu par un intermédiaire quelconque ; qu'il refuse à l'homme toute idée autre que la faculté et l'acte même de connaître ; qu'il prétend que nous voyons Dieu sans aucune ombre ou obscurité ; que, pour lui, l'être premier et principe de toute vérité est l'être en général, l'être abstrait ou la notion universelle de l'être ; que par conséquent ce système conduit nécessairement au rationalisme, et qu'il n'a jamais été enseigné par aucun des grands docteurs de l'Eglise.

Comme ces objections viennent toutes de la fausse notion qu'on a conçue

de l'ontologisme et tendent à la perpétuer, il est indispensable de rétablir d'abord la vraie notion de ce système, de dire ce qu'elle contient et ce qui lui est opposé.

Or le système des idées immédiates ou l'ontologisme consiste proprement en ces trois propositions :

1° La lumière de notre esprit, d'après laquelle nous jugeons de tout ce que nous jugeons, c'est la vérité, ou bien les vérités générales, absolues, nécessaires, éternelles, immuables. 2° Ces vérités ne sont pas de simples formes de notre esprit, des modifications de notre âme, ni des entités créées résidant dans notre intelligence; elles ne sont rien d'identique à notre esprit ou de purement subjectif; mais elles sont quelque chose de divin, ou plutôt Dieu même, comme s'exprime Bossuet, et partant elles sont toutes renfermées dans l'idée de Dieu en tant qu'être simplement, être parfait, être infini. 3° Ces vérités, qui constituent la lumière de notre raison, sont aperçues par notre esprit d'une manière directe et immédiate, et non pas au moyen d'idées-images créées à la ressemblance de ces vérités, au moyen d'idées intermédiaires, de fantômes, d'espèces impresses et expresses, dans le sens où les péripatéticiens prennent les idées.

On appelle ce système celui des idées immédiates, parce qu'il prétend que les vérités constituant notre lumière intellectuelle sont immédiatement présentes à notre esprit, comme la lumière physique à notre œil, sans qu'il soit nécessaire d'interposer une autre lumière pour la voir. Il est appelé système de la vision en Dieu, parce qu'il soutient que les vérités qui sont la lumière de notre raison se résument toutes dans l'idée de l'être infini, et que par conséquent voir cette lumière et voir par cette lumière, c'est voir quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'être infini, Dieu. Enfin le nom d'ontologisme est donné à ce système, parce qu'il regarde l'idée de l'être par excellence, *οντως ον* (de l'être simplement, de l'être infini, et non pas de l'être en général), qui est l'idée de Dieu, comme la première idée de notre esprit, comme le premier intelligible, comme la plus haute réalité, comme la vérité la plus compréhensive et comme la lumière dans laquelle et par laquelle brille, se voit et se conçoit tout ce que nous pouvons concevoir dans l'ordre supra-sensible, spécialement dans l'ordre métaphysique et moral.

La thèse contradictoire à l'ontologisme et par conséquent la seule manière de le combattre, au lieu de combattre sous ce nom toute autre chose, consiste, ou 1° à nier que la vérité soit la lumière de notre intelligence, ce qu'on

ne fait guère, on 2° à dire que la vérité que nous apercevons n'est pas la vérité elle-même, Dieu ou quelque chose de divin, mais un être créé à la ressemblance de la vérité, ou bien 3° à soutenir, ce qui revient au même, que nous n'apercevons pas la vérité d'une manière directe et réelle, mais par une idée interposée entre notre esprit et la vérité, idée qui n'est qu'une image, un fantôme, un simulacre de la vérité, idée qui représente la vérité mais ne la rend pas présente à notre esprit, idée qui nous cache plutôt la vérité et fait qu'en réalité nous ne voyons jamais la vérité elle-même, mais seulement la forme subjective de l'esprit que l'on suppose être faite à la ressemblance de la vérité.

L'ontologisme se borne à repousser ces assertions et principalement à rejeter cette idée intermédiaire, pure invention péripatéticienne, qui intercepte la vérité, la cache et la remplace. L'ontologisme prétend que, dans notre acte de connaître la vérité, l'objet de cet acte est la vérité même, véritable attribut divin et en ce sens Dieu même; mais il n'admet aucune des erreurs, il ne tombe dans aucun des écarts que nous avons énoncés tantôt en résumant les objections par lesquelles on l'attaque aujourd'hui.

Les §§ suivants seront consacrés à expliquer la véritable doctrine des ontologistes concernant ces différents griefs. Commençons par le premier.

#### § IV.

*L'ontologisme enseigne-t-il que nous pouvons voir l'essence ou la substance même de Dieu?*

Pour être aussi complet et en même temps aussi bref que possible, nous bornerons ici à dire quelques mots sur ces trois points : 1° Pouvons-nous et comment pouvons-nous connaître l'essence ou la substance d'un être et en particulier celle de Dieu? 2° Quelle est la doctrine catholique concernant la puissance de la créature de voir l'essence de Dieu? 3° Comment l'ontologisme prétend-il que nous pouvons voir Dieu?

Quant au premier point, on sait que Locke avec toute l'école sensualiste dénie à l'homme la puissance de connaître l'essence réelle d'un être quelconque (1). Et en cela les sensualistes sont parfaitement conséquents à leur principe; car, ainsi que l'observe très-bien S. Thomas, les sens ne saisissent que les qualités extérieures des choses, la raison seule peut pénétrer leur

(1) Locke, *Essai sur l'entendement*, liv. 3, c. 3, et c. 6.

intérieur, leur essence (1). Donc en niant que l'homme puisse connaître l'essence réelle des êtres, Locke ne fait que tirer une conséquence rigoureuse de son principe sensualiste, comme il se montre également très-fidèle à ce même principe en soutenant ailleurs l'absurde proposition, qu'il nous est impossible de savoir si la pensée répugne à l'essence de la matière.

Mais si le sensualisme doit avouer son impuissance à connaître l'essence réelle de quoi que ce soit, il n'en est pas de même des philosophes qui ne professent pas cet abject système. Ceux-ci pensent tout autrement.

Ils ne prétendent pas, il est vrai, que nous puissions entièrement comprendre un être quelconque, ou qu'il nous soit donné de connaître l'essence de tous les êtres, ou qu'il nous soit possible de connaître l'essence ou la substance d'un être sans ses propriétés ou autrement que par ses propriétés. Mais ils soutiennent que nous percevons ou connaissons directement les propriétés des êtres, lesquelles nous sont manifestées par les actions que ces êtres exercent, selon leur propre nature, ou sur nos sens ou sur notre esprit. Ils ajoutent qu'en partant de ces propriétés immédiatement perçues, nous nous élevons par un raisonnement rigoureux, et pour ainsi dire spontanément, à considérer la nature de la substance de l'être qui a ces propriétés et à déterminer ainsi en quoi consiste son essence. De cette façon, disent-ils, nous ne voyons aucune essence d'une manière immédiate, nous ne connaissons aucune substance nue et sans ses propriétés, mais nous voyons les propriétés et par elles nous connaissons véritablement leur essence, ou la nature de leur substance.

M. Cousin, qui, quoiqu'il ne soit point ontologiste, est sur ce point-ci tout à fait d'accord avec nous, a très-bien indiqué une des raisons pour lesquelles nous ne connaissons pas de substance sans ses propriétés lorsqu'il dit : « Vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles-mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes, c'est aspirer... à une connaissance fausse, à une chimère ; car il n'y a ni cause pure ni substance pure ; il n'y a pas de sujet pensant en général, il n'y a pas d'esprit en soi (abstrait, sans propriétés), il n'y a pas d'être en soi ; il n'y a que des êtres déterminés (2). »

(1) Est autem differentia inter intellectum et sensum... Nam sensus comprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei... ad ejus essentiam. » *Contra Gent.* lib. 4, c. 11, Cf. *Summa theol.* p. 3, q. 75, a. 3, ad 2.

(2) *Leçons sur la philosophie de Kant*, Leç. VI. — Ceux qui s'imaginent que Dieu

Ce que nous venons de dire des êtres en général est également applicable à la manière dont il nous est possible de connaître l'essence de Dieu. Nous ne pouvons pas la comprendre, nous ne pouvons pas la voir immédiatement, nous ne pouvons pas la saisir sans ses attributs, nous ne pouvons pas la connaître sans ombre et sans obscurité; mais au moyen de ses attributs il nous est donné d'avoir une véritable connaissance de sa nature, de la concevoir, de nous en former un concept réel comme d'un être dont l'essence consiste à être infiniment parfait.

Maintenant quel est l'enseignement de la théologie catholique sur la puissance de l'homme de connaître l'essence de Dieu?

S. Thomas, qui exprime en ceci le sentiment commun des théologiens, enseigne que voir Dieu par essence ou voir l'essence de Dieu, ce qui est la même chose, est au-dessus des forces de toute intelligence créée; que même dans la vie future, où nous verrons Dieu face à face, nous ne verrons pas son essence par nos seules forces naturelles, mais seulement aidés par sa grâce; que dans cette vie terrestre, selon l'ordre établi et l'état présent de l'humanité, l'homme ne peut pas même au moyen de la grâce ordinaire voir l'essence divine; que s'il a été donné parfois à quelques hommes privilégiés, par exemple à S. Paul ravi au ciel, de voir Dieu face à face, c'a été par miracle et en dehors des conditions propres à la vie mortelle (1).

Telle est la doctrine constante des théologiens sur notre impuissance de voir l'essence de Dieu. Et quant à notre pouvoir de comprendre Dieu, S. Thomas, en prenant ce mot dans son acception stricte, enseigne expressément, d'accord avec tous les théologiens connus, que même les bienheureux qui au ciel voient l'essence de Dieu ne comprennent pas cette essence, puisqu'il n'appartient qu'à une intelligence infinie de la comprendre (2).

est un être pur en ce sens qu'il soit une pure essence sans propriétés ou attributs propres, nous les engageons à lire attentivement les chapitres XV et XXV du *Monologium* de S. Anselme.

(1) « Impossibile est quod intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat... Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato jungat ut intelligibilem ab ipso. » *Summa theol.* p. 1, q. 12, a. 4.... « Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vitâ mortali separetur.... quamdiu hac vitâ mortali utitur. » *Ib.* a. 11... « Deus miraculose... supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit. » *Ib.* ad 2.

(2) *Ibid.* p. 1, q. 12, a. 7.

Ainsi, il est bien avéré que l'homme dans cette vie ne peut pas voir l'essence de Dieu, et qu'il possède encore moins la puissance de la comprendre.

Comparons à cette doctrine la thèse des ontologistes où l'on croit trouver sa contradictoire. Nous prendrons cette thèse telle qu'elle a été formulée par un des théologiens philosophes les plus estimés du XVII<sup>e</sup> siècle.

« L'idée de Dieu, considéré comme l'être infiniment parfait, dit le père Lami, n'est ni une manière d'être de l'esprit humain, ni un ouvrage de sa façon; mais Dieu immédiatement présent à l'esprit lui tient lieu de son idée (1). »

Quel est le sens de cette proposition, qui résume la pensée de tous les ontologistes ou partisans des idées immédiates? Est-elle en opposition avec l'enseignement théologique sur notre impuissance de voir l'essence de Dieu? Examinons.

« L'idée de Dieu, dit notre auteur, considéré comme l'être infiniment parfait, n'est pas une manière d'être de l'esprit humain. » Cela ne signifie pas que l'acte par lequel nous connaissons Dieu en pensant à lui ne soit pas une manière d'être de notre esprit, mais que l'objet immédiat de cet acte n'est pas une forme subjective de notre esprit, comme le veut l'école idéaliste, ou une simple modification de notre âme, comme le prétendait l'idéalisme antérieur, modification dont il faudrait encore rechercher la source et la valeur en examinant si elle est le produit de la seule activité du moi, ou si elle est produite en nous par un autre être et par lequel.

Cette idée n'est donc pas une manière d'être de notre esprit, « ni un ouvrage de sa façon, » continue le père Lami. C'est-à-dire : elle n'a rien de commun avec les espèces impresses et expresses de l'école péripatéticienne; elle n'est pas une image élaborée par l'action de l'entendement actif sur l'entendement passif de la même école; elle n'est pas un *phantasma*, un fantôme péripatéticien, pure supposition d'Aristote. « Mais Dieu immédiatement présent à l'esprit lui tient lieu de son idée, » ou comme s'exprime Fénelon, après avoir clairement prouvé cette thèse : « Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai

(1) Dom F. Lami, bénédictin de la congrégation de S. Maur, *De la connaissance de soi-même*, etc. tom. VI, p. 11, éd. 1701. — Il ne faut pas confondre ce père avec son homonyme, l'oratorien.

de lui (1), » c'est-à-dire l'objet que mon esprit contemple directement sans interposition d'aucune idée intermédiaire.

Mais, dit-on, n'est-ce pas là déclarer ouvertement que l'homme peut voir et voit en effet l'essence de Dieu? Est-il possible de voir Dieu sans voir son essence? Voir Dieu et voir l'essence divine n'est-ce pas la même chose?

Quelques réflexions montreront ce qui en est.

Qu'est-ce que voir intellectuellement Dieu comme être infiniment parfait? N'est-ce pas concevoir mentalement ce que c'est qu'être infiniment parfait? considérer ou contempler la toute-perfection? ou arrêter sa pensée à l'une ou à l'autre des perfections absolues qui constituent l'infini? mais concevoir ou penser cette perfection elle-même, au lieu d'en considérer ou d'en regarder seulement une image?

Or, je le demande, celui qui voit ainsi Dieu ou les perfections divines a-t-il une intuition immédiate de la substance ou de l'essence de Dieu? Voit-il celle-ci plus que celui qui connaît l'essence de tout autre objet par les propriétés de cet objet, qui sont seules perçues directement, ainsi que nous l'avons dit plus haut? Et pour être plus clair, je demande encore, quand notre œil voit le soleil ou la lumière physique qui nous éclaire, voit-il la substance ou l'essence même du soleil et de la lumière? Nous l'avons vu, les sensualistes nient positivement que nous puissions connaître d'aucune manière l'essence réelle de quoi que ce soit; et les philosophes spiritualistes, qui adoptent la maxime de S. Thomas : *Sensus comprehendit exteriora rei, intellectus ingreditur ad interiora*, répondent que l'œil voit bien les qualités sensibles de ces objets, mais que la raison seule peut pénétrer jusqu'à leur essence, non pas au point de la voir d'une manière immédiate, mais en la sondant au moyen du raisonnement.

Il en est de même de notre lumière intellectuelle, Dieu; l'œil de notre esprit perçoit directement ses infinies perfections, mais c'est uniquement par le raisonnement que nous pouvons, je ne dis pas voir l'essence divine, car la vue ou l'intuition est une perception directe et immédiate, mais la connaître, sans toutefois la comprendre totalement.

C'est bien ainsi que la chose a été comprise par ces docteurs de l'Église qui adhèrent aux idées immédiates, et en particulier par S. Bonaventure.

(1) *De l'existence de Dieu*, II<sup>e</sup> part. n. 29. Voir aussi tout le chap. IV de cette partie.

Dans le même ouvrage où il rappelle la sentence de l'Exode : *Non videbit me homo et vivet*, que tous les théologiens entendent de la vision de Dieu par essence, ce grand docteur enseigne et répète fréquemment : que notre esprit voit la vérité immuable dans une lumière immuable et non créée, *per lucem omnino incommutabiliter radiantem , quam impossibile est esse creaturam mutabilem*; qu'il est évident que notre esprit est uni, est en rapport immédiat avec la vérité éternelle elle-même, *manifesto apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ veritati*; que nous pouvons voir par nous-mêmes, non pas seulement une image de la vérité, mais aussi la vérité elle-même, pourvu que nous ayons soin de dompter les passions et l'imagination, *videre igitur per te potes veritatem, si te concupiscentiæ et phantasmata non impediunt* (1).

Tous les points que nous venons de discuter ont été clairement résolus dans le même sens par S. Anselme. Après avoir expliqué, dans le *Proslogium*, la nature de Dieu en faisant voir non sa substance mais ses attributs (cap. 5-13), s'adressant toujours à Dieu, il demande à son âme si elle a vu Dieu qui habite une lumière inaccessible, si elle a vu la lumière par laquelle elle est parvenue à voir les attributs de Dieu et laquelle n'est autre qu'une propriété divine, identique à Dieu même. Et il répond positivement que son âme a vu cette lumière, qu'elle a vu Dieu : *vidit lucem, vidit Te* (2). Mais il ajoute tout de suite : elle ne vous a pas vu complètement, ô mon Dieu ! *vidit te aliquatenus*, elle n'a pas vu votre essence, *non vidit te sicuti es* (3). Ces mots renferment tout l'ontologisme. — Plus loin, dans sa réponse à Gaunilon, S. Anselme exprime l'ensemble de ces mêmes pensées en d'autres termes. Il y soutient, comme dans le *Proslogium*, que Dieu en tant qu'être infini (*aliquid quo majus cogitari nequit*) est présent à notre intelligence et qu'elle le pense et le conçoit véritablement (4); et il prouve cela, non en soutenant que nous voyons l'essence de Dieu, ni en prétendant que nous

(1) *Itinerarium mentis in Deum.*, cap. III, n° 38, 41, 42.

(2) Voici le passage dans son ensemble : « Annon invenit quem invenit esse lucem et veritatem? (L'auteur avait prouvé auparavant que Dieu est la lumière et la vérité) Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. » *Proslog.*, cap. 14.

(3) *Ibid.*

(4) « Ergo quo majus cogitari non potest, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et in cogitatione (cap. I), et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur sic est in intellectu (cap. II). »

concevons Dieu par une idée intermédiaire, mais en disant que, si nous ne concevons pas réellement l'être infini, il ne serait pas vrai de dire, ce qui cependant est incontestable, que nous concevons les propriétés de cet être, propriétés dont il venait de nouveau de prouver l'existence et d'expliquer la nature. « Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi, aut esse in cogitatione vel intellectu, de quo hæc ( ces propriétés ) intelliguntur? Si enim non potest; non possunt hæc intelligi de eo (1). » Ainsi donc c'est par les propriétés que nous voyons, que l'essence ou la substance nous devient connue.

L'ontologisme ne consiste donc pas à enseigner que nous voyons l'essence ou la substance même de Dieu; car concevoir Dieu comme être infini, ou concevoir intellectuellement et directement ses perfections, et voir son essence, sa substance, ce n'est pas la même chose; de même qu'autre chose est voir l'essence divine ou voir Dieu par essence et autre chose connaître cette essence au moyen du raisonnement, la connaître par ses absolues perfections.

#### § V.

##### *L'ontologisme confond ou identifie-t-il la raison de Dieu avec la raison de l'homme?*

Nous avons à examiner ici les assertions suivantes qui sont autant de griefs contre l'ontologisme : notre raison est un écoulement de la raison divine; la raison de l'homme est une participation à la raison de Dieu; elle est une irradiation, un rayonnement de l'intelligence divine dans notre esprit; la lumière de notre raison n'est autre chose que Dieu même se manifestant à nous; c'est en Dieu, dans la lumière de la vérité divine que nous voyons tout ce que nous connaissons, c'est par elle que nous jugeons de tout.

Avant de dire en quel sens ces assertions peuvent être attribuées aux ontologistes et d'examiner si elles sont répréhensibles, il est nécessaire de bien déterminer ce qu'on doit entendre par la raison humaine et quelle est la signification véritable des propositions énoncées.

Qu'est-ce donc d'abord que notre raison?

Notre dessein ne nous permet pas d'exposer toutes les significations

(1) *Ibid.* cap. 1.

données à ce mot. Il suffit de constater que tout le monde distingue dans l'homme la raison subjective et la raison objective, même ceux qui ne se servent pas de ces termes.

La raison subjective ou la raison en tant que sujet de la connaissance n'est autre chose que notre intelligence, notre faculté de connaître, de juger, de raisonner. La raison objective ou la raison considérée comme objet de la connaissance, c'est la vérité intelligible, ou l'ensemble des vérités intelligibles ou rationnelles, d'après lesquelles notre esprit juge de tout ce qu'il juge, et qu'on appelle à cause de cela la lumière de notre raison.

Jusque là tous les philosophes sont du même avis; mais quand il s'agit de dire ce que sont ces vérités rationnelles, ces raisons de toutes nos affirmations et de tous nos jugements, aussitôt la divergence des opinions est tellement tranchée qu'elles sont irréconciliables et que d'après le parti qu'on prend on devient forcément ontologiste ou idéaliste.

D'après les ontologistes la lumière de notre raison, c'est la vérité elle-même, la vérité divine, éternelle et immuable, présente à notre esprit ou se manifestant à notre intelligence. Suivant les idéalistes l'homme ne voit jamais la vérité même, il n'en perçoit qu'une ressemblance, un simulacre, auquel on a donné successivement les noms d'espèce, de fantôme, d'idée, d'image et de forme intellectuelle, et la lumière de notre raison n'est autre chose que l'ensemble de ces simulacres ou idées intermédiaires, qui nous représentent les vérités rationnelles, mais sans nous permettre de les voir.

Nous ne pouvons nous arrêter ici à prouver laquelle de ces opinions est la vraie, mais nous devons dire quels sont nommément les partisans de l'une et de l'autre.

Dans notre article de décembre 1850 nous avons montré que la dernière opinion est celle des péripatéticiens, des cartésiens, des kantistes, et l'on peut ajouter de tous les rationalistes qui ne sont pas tombés jusque dans le panthéisme. Les principaux représentants de la première opinion sont, dans les temps anciens, S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure; au 17<sup>e</sup> siècle Thomassin, Malebranche, Bossuet, Fénelon, le P. André, jésuite, et le P. Lami, bénédictin; au 18<sup>e</sup> siècle le théologien le plus vénéré de son époque, le cardinal Gerdil, qui n'a pas seulement fondé sa philosophie morale sur ce système, mais a écrit encore un traité à part pour en prendre la défense.

Avant d'aller plus loin, il importe de montrer brièvement que telle est

réellement la pensée des trois docteurs de l'Église que nous venons de nommer, parce qu'on l'a nié; quant aux grands écrivains postérieurs, il est inutile de le prouver, car on ne conteste pas.

Or parmi une foule de passages également clairs de S. Augustin citons-en seulement deux. Dans ses *Soliloques*, c. 1, il invoque Dieu en ces termes : « Deus, intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quæ intelligibiliter lucent omnia. » Au livre 12, c. 25, de ses *Confessions*, il s'exprime ainsi : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate (1). » Le contexte prouve à l'évidence que l'illustre docteur parle de la vérité immuable elle-même et non de sa ressemblance, puisque cinq lignes plus haut il invoque cette même vérité en s'adressant à Dieu en ces termes : « Optime Deus, ipsa veritas (2)! »

S. Anselme s'exprime sur le même sujet de la manière suivante : « Una in omnibus est veritas... (quæ) improprie hujus vel illius rei esse dicitur; quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas, in quibus esse dicitur, habet suum esse; sed cum res ipsæ secundum illam sunt, dicitur hujus vel illius rei veritas, ut veritas vocis, actionis, voluntatis... Summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas (3). » Ici de nouveau la suprême vérité

(1) Pour donner une description de la vérité, Bossuet semble ne faire qu'une magnifique paraphrase de ces paroles de S. Augustin. *III<sup>e</sup> Sermon pour la fête de tous les saints*, 1<sup>er</sup> point.

(2) D'ailleurs il s'exprime de la même manière en plusieurs autres endroits, au point qu'il est juste de dire que c'est là sa doctrine constante. Ainsi, *De vera relig.* c. 31, il dit dans le même sens : « Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quæ supra rationalem animam sit, Deum esse... nam hæc est illa incommutabilis veritas quæ lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis... Nos et omnes animæ rationales secundum (hanc) veritatem de inferioribus recte judicamus. »

(3) *Dialogus de veritate*, c. 13. Voir aussi l'important chap. 14 du *Proslogium*, dont nous avons déjà donné un extrait (ci-dessus p. 40) et sur lequel nous reviendrons plus tard. — Quand on étudie S. Anselme à fond, on voit que les preuves de l'existence de Dieu que contiennent le *Monologium* et le *Proslogium* sont toutes fondées sur l'ontologisme ou sur l'exclusion des idées intermédiaires et que c'est de là qu'elles tirent leur force décisive. Il y a plus, l'unique preuve du *Proslogium* entendue dans le sens ontologiste est d'une valeur irréfragable; mais, interprétée dans le sens péripatéticien, elle n'est qu'un paralogisme dialectique tout à fait semblable à celle que Descartes expose dans sa 5<sup>e</sup> Méditation. Aussi, c'est pour n'y avoir vu qu'un

d'après laquelle on juge de la vérité de tout le reste, n'est pas un simulacre de la vérité, mais la vérité subsistante par elle-même.

Nous avons déjà cité (p. 40) le passage de S. Bonaventure où il dit que nous voyons la vérité nécessaire des jugements et des raisonnements légitimes « per lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem; » et celui où il conclut que « conjunctus est intellectus noster ipsi æternæ veritati (1). » Nous ferons seulement remarquer avec quelle clarté le saint docteur enseigne que la lumière de notre intelligence n'est pas une image de la vérité, mais la vérité divine elle-même, *ipsi æternæ veritati . . . quam impossibile est esse creaturam mutabilem.*

Cette conviction S. Bonaventure l'exprime maintes fois et sous différentes formes dans son *Itinerarium* (2); il dit même expressément : « Cum ipsa mens nostra *immediate* ab ipsa veritate formetur. » Et la vérité dont il parle ici est la même qu'il appelle dans la ligne précédente la vérité éternelle (3).

Outre ces deux opinions sur la nature de notre raison objective, ou de la lumière naturelle de notre esprit, on peut en distinguer une troisième, celle de S. Thomas d'Aquin. Cette opinion n'est au fond que le système péripatéticien des idées intermédiaires, elle en diffère en un seul point. D'après elle notre esprit ne perçoit jamais la vérité même, il n'en voit qu'une image comme dans un miroir : « Anima judicat de rebus omnibus . . . secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo (4). » Et de même que l'homme ne connaît aucune chose matérielle qu'au moyen d'un *phantasma*, il ne connaît aucune vérité spirituelle que par une espèce intelligible. Aussi la lumière de notre raison n'est pas la vérité incréée elle-même, mais seulement une ressemblance participée de la lumière incréée : « Lumen intellectuale quod est in nobis nihil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ (5). » La seule différence qui se trouve entre ce système et le péripatétisme pur consiste dans ce point accessoire que l'auteur assigne la création comme

argument dialectique, que S. Thomas l'a combattu si vigoureusement, comme je l'ai combattu moi-même jusqu'à ce que j'y aie découvert le point de vue vraiment ontologique de S. Anselme, point de vue que j'exposerai dans l'édition du *Proslogium* qui est sous presse.

(1) *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, n° 41 et 42. — (2) Voir entre autres ci-après p. 46 et 47. — (3) *Itiner.* cap. 5, n° 56. — (4) *Summa theol.* p. 1, q. 16, a. 6. — (5) *Ibid.* q. 84, art. 5.

l'origine de la lumière de notre esprit, à laquelle il donne aussi pour ce motif le nom de vérité créée (1).

Ce serait nous écarter de notre but que de faire ici la critique de cette opinion. Au point de vue de l'orthodoxie elle est irréprochable, aussi bien que l'opinion contraire de S. Augustin, de S. Anselme et de S. Bonaventure; mais, en la considérant au point de vue de la philosophie, force nous est de la rejeter en nous rangeant du côté de ces derniers.

Plusieurs écrivains, il est vrai, ont cru que l'opinion de S. Thomas pouvait se concilier complètement avec celle de S. Augustin, et je l'ai cru moi-même quelque temps. Mais un examen attentif des textes étudiés dans leur contexte prouve qu'elles sont inconciliables dans le point qui nous occupe ici principalement. S. Thomas a parfaitement démontré, dans les endroits sur lesquels on s'appuie, que S. Augustin n'admet pas plus que lui qu'il nous soit donné en cette vie de voir l'essence de Dieu et qu'il met une différence véritable entre voir les rayons et voir l'essence du soleil éternel qui éclaire toute intelligence humaine; mais il n'y a pas prouvé que S. Augustin pense, comme lui, que nous ne voyons qu'une ressemblance créée de la lumière divine (2). Les deux systèmes étudiés dans les auteurs mêmes sont et restent différents entre eux autant qu'il y a de différence entre voir, d'une manière plus ou moins obscure, la lumière incréée elle-même et en voir seulement une image ou ressemblance créée. On peut dire que, crainte de se rapprocher trop de Platon avec S. Augustin, tout en reconnaissant que l'évêque d'Hippone a corrigé les défauts du système platonicien (3), S. Thomas ne s'est pas assez éloigné en ce point d'Aristote.

Cela étant, il s'ensuit que les mêmes propositions émises par les partisans des deux systèmes opposés n'ont pas toujours le même sens.

Ainsi quand S. Thomas dit, de concert avec S. Augustin (4), S. Anselme (5) et S. Bonaventure (6) que nous voyons tout dans la lumière de la première vérité, Dieu, et que c'est par elle que nous jugeons de tout (7), cela veut

(1) « Veritas creata, quæ est in intellectu nostro. » *Ibid.* q. 16, a. 6, ad 1.

(2) *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 3, et *Cont. Gent.* lib. 3, c. 47.

(3) *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 5.

(4) *De Trin.* lib. 9, c. 6; *Conf.* lib. 12, c. 25; *De vera relig.* cap. 51 (ci-dessus p. 45).

(5) *Dialog. de ver.* c. 15, et *Proslog.* c. 14. — (6) *Itiner.* loco mox citando c. 2, n. 29.

(7) « Omnia in luce primæ veritatis cognoscimus et per eam de omnibus judicamus. » S. Thom. *Summa theol.* p. 1, q. 88, a. 5. Ou comme il s'exprime ailleurs : « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare. » *Ibid.* q. 12, a. 11, ad 5.

dire dans S. Augustin, dans S. Anselme et dans S. Bonaventure que nous voyons Dieu, la vérité absolue elle-même : *intuemur inviolabilem veritatem* (1); *ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te* (2); (*Deus*) *ipse est ratio per quam dijudicamus quæcumque certius dijudicamus* (3); *conjunctus est intellectus noster ipsi æternæ veritati* (4); mais chez S. Thomas cela signifie : « In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum « lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quædam impressio veritatis « primæ (5). » Et cette impression n'est pas, d'après lui, une communication immédiate avec la vérité même, mais une image de la vérité imprimée en nous et qu'il nous est seule possible de voir : *participata similitudo luminis in-creati* (6), ou comme il dit ailleurs : *divinæ veritatis similitudo quædam* (7).

Ainsi encore lorsque S. Thomas dit que : « *Ipsum lumen naturale rationis* « *participatio quædam est divini luminis* (8), » et que S. Bonaventure affirme que l'âme participe à la lumière immuable : « *Ipsa habet lucem incommuta-« bilem sibi præsentem. . . ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi* « *præsens et eum habens præsentem quod eum actu capit et per potentiam* « *capax ejus est et particeps esse potest* (9); » les mots participation, présence, *particeps*, ne sont pas pris dans le même sens par les deux vénérables docteurs. Dans S. Thomas ils signifient une communication avec une ressemblance créée de la vérité éternelle, mais chez S. Bonaventure ils expriment la présence de Dieu même en notre esprit en tant que lumière immuable de notre intelligence : « *Mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur* (10). »

(1) S. Aug. *De Trin.* lib. 9, c. 6. — (2) S. Ans. *Proslog.* c. 14.

(3) Voici le passage complet : « *Dijudicatio habet fieri per rationem immutabilem; nihil autem est omnino immutabile, nisi quod est æternum; omne autem quod est æternum, est Deus vel in Deo; si ergo omnia quæcumque certius dijudicamus, per hujusmodi rationem dijudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum, et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, etc.* » *Itinerarium*, c. 2, n. 29; cf. c. 3, n. 41.

(4) *Ibid.* c. 3, n. 42. — (5) *Summa theol.* p. 1, q. 88, a. 3. — (6) *Ibid.* q. 84, a. 3.

(7) *Cont. Gent.* lib. 3, c. 47.

(8) *Summa theol.* p. 1, q. 11, ad 3. — *Ibid.* q. 79, a. 4, S. Thomas dit : « *Ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat.* » Et 1-2, q. 93, a. 2 : « *Omnis cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis.* »

(9) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, n° 38.

(10) *Ibid.*, c. 5, n. 56. Et comme il dit encore plus explicitement, *ibid.*, n. 41 : « *Illam (veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam aliam (a mente nostra diversam) lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem.* »

La lecture attentive des deux auteurs prouve par le contexte et les lieux parallèles que telle est leur véritable pensée.

Maintenant il nous sera facile de déterminer le sens précis de ces expressions si usitées chez les philosophes et les théologiens : Nous voyons tout en Dieu, c'est par lui que nous jugeons de tout. La lumière de notre raison c'est Dieu, la vérité éternelle, c'est la présence en nous de la vérité immuable. Notre raison est une participation à la raison de Dieu, c'est une irradiation, un rayonnement, un écoulement de la raison éternelle, de la lumière divine (1). Car dans toutes ces propositions les mots Dieu, raison éternelle, vérité immuable, lumière divine, sont entendus par les ontologistes dans le sens propre; mais les partisans des idées intermédiaires n'y reconnaissent qu'une image créée, une ressemblance finie de ce que ces mots signifient proprement.

Reste la question de savoir si ces expressions sont irréprochables et si les ontologistes sont répréhensibles en les employant.

Remarquons d'abord que ces expressions ne sont pas nouvelles et qu'elles sont employées par les Pères et les auteurs le plus universellement estimés. Ajoutons qu'en les entendant de la manière dont elles sont entendues par les partisans des idées intermédiaires, personne ne prétend qu'elles soient contraires à l'orthodoxie religieuse, quoiqu'il nous soit impossible de les justifier au point de vue de la philosophie.

Mais, dit-on, il s'agit de l'ontologisme et de la justification du sens que les ontologistes attachent à ces phrases. Et nous demandons, quel motif il y a de les critiquer dans ce sens, sinon que l'on craint qu'elles n'impliquent une identification quelconque de Dieu avec l'homme, ou bien que le panthéisme pourrait s'en prévaloir.

Nous répondrons à ces deux motifs : 1° Si ces expressions impliquaient une identification quelconque de Dieu avec l'homme, il faudrait bien les proscrire, quelque anciennes et quelque usitées qu'elles soient; mais heureusement il n'en est rien. 2° Le panthéisme ne pourrait s'en prévaloir qu'autant qu'elles renfermeraient l'identification de Dieu avec l'homme; mais s'il fallait proscrire tous les mots dont le panthéisme abuse, il serait nécessaire de

(1) « Omnis cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis. » S. Thomas, *Summa theol.* 1 - 2, q. 93, a. 2. Ou comme s'exprime S. Bonaventure : *Itiner.* c. 3, n. 48 : « irradiatio lucis æternæ. » Ce qu'il explique ainsi (*ibid.*) : « Omnes istæ scientiæ habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege æterna in mentem nostram. »

s'abstenir du langage le plus usité et le plus chrétien. Qui ne sait que les panthéistes font l'abus le plus étrange p. e. des mots religion, création, être infini, Dieu? — Notre réponse sera complète si nous montrons brièvement qu'en effet les propositions dont il s'agit n'impliquent nulle identification de Dieu et de l'homme.

Or cela se voit à l'évidence aussitôt qu'on réfléchit que la présence de Dieu dans notre esprit, le rayonnement de la vérité éternelle dans notre intelligence, la participation à la lumière divine par notre raison, n'impliquent pas plus une identification quelconque de la raison de Dieu avec la raison de l'homme, que la présence et la communication de la lumière physique à notre œil et sa participation par notre organe visuel n'impliquent son identification avec nos sens ou avec notre faculté de voir. L'un est l'objet immédiat et l'autre le sujet de nos connaissances; l'un est une condition objective de voir et de connaître, l'autre est le principe interne, la faculté de connaître et de juger : pour être unis, ils ne sont pas identiques; quoiqu'immédiatement présents l'un à l'autre, ils sont et demeurent réellement distincts (1).

Avant de terminer ce paragraphe disons encore un mot de la raison impersonnelle, parce qu'on a avancé comme un grief contre l'ontologisme que M. Cousin a enseigné ce système sous la forme de la raison impersonnelle. Mais en mettant en avant cette assertion on n'oublie que trois choses, à savoir que ni M. Cousin, ni la raison impersonnelle de M. Cousin, ni aucune raison impersonnelle n'ont rien de commun avec l'ontologisme.

D'abord M. Cousin n'est rien moins qu'ontologiste. Sa méthode, tout le monde le sait, est le psychologisme ou plutôt le subjectivisme; or subjectivisme et ontologisme sont dans le rapport de oui et non.

En deuxième lieu, la raison impersonnelle de M. Cousin, telle qu'elle est présentée dans les *Fragments philosophiques*, n'est autre chose qu'une rêverie panthéistique ayant pour objet d'écarter la révélation surnaturelle et de substituer à toute révélation une certaine communication intérieure de Dieu avec l'esprit humain. Mais cette raison impersonnelle est aussi éloignée de l'ontologisme qu'une identification implicite du *logos* divin avec l'esprit de l'homme diffère de la simple présence de la lumière divine dans notre intelligence (2).

(1) Voir le passage de Fénelon que nous citerons ci-après pag. 49.

(2) Dans la belle leçon de son récent ouvrage (*Du vrai, du beau et du bien*, lec. IV) intitulée *Dieu principe des principes*, M. Cousin corrige beaucoup de ses anciennes

En troisième lieu, l'ontologisme n'admet point de raison impersonnelle; il reconnaît deux raisons réellement distinctes et tout à fait irréductibles, la raison divine et la raison humaine, celle que Fénelon appelle si bien la raison supérieure, le maître intérieur et universel, et celle que tout le monde connaît sous le nom de raison ou d'intelligence de l'homme (1); elles sont toutes les deux personnelles, l'une à Dieu et l'autre à l'homme, mais par cela même la première est impersonnelle à l'homme et la seconde impersonnelle à Dieu. — Une raison tout à fait impersonnelle serait une raison qui ne s'identifierait avec aucun être personnel. Dans ce sens le nom de raison impersonnelle pourrait être donné avec quelque vérité à cette ressemblance de la lumière éternelle, à cette vérité créée, que plusieurs partisans des idées intermédiaires avec S. Thomas interposent entre notre esprit et la vérité divine comme une entité réellement distincte de l'un et de l'autre. Toutefois si l'existence d'une pareille raison impersonnelle ne se prouve pas solidement, du moins elle n'a rien de commun avec celle de M. Cousin.

#### § VI.

##### *L'ontologisme nie-t-il qu'il soit possible à l'homme de connaître Dieu par un intermédiaire quelconque?*

Examinons ce que les plus grands ontologistes enseignent à cet égard.

D'abord les ontologistes aussi bien que les idéalistes reconnaissent que les êtres sensibles qui constituent le monde corporel sont comme autant d'images imparfaites, ou de vestiges selon l'expression des anciens, de la

erreurs et en particulier sa fausse théorie de la raison impersonnelle; mais ici même M. Cousin n'est pas encore ontologiste.

(1) « Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que par emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi et si différente de moi? où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites? Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? » Fénelon, *De l'existence de Dieu*, 1<sup>re</sup> part., n. 60; cf. II<sup>e</sup> part., n. 49-50.

Divinité, qui nous manifestent les perfections de Dieu de deux manières. D'un côté, ces êtres sont des ouvrages, des effets dont les qualités font voir la puissance, l'intelligence, la bonté, etc., de la cause qui les a produits; d'un autre côté, tout ce que ces êtres ont de positif, de réalité, de perfection, présente autant de traces ou d'images affaiblies des perfections divines qui ont servi d'archétype à leur conception dans l'esprit du Créateur.

En deuxième lieu, nos âmes, créées à l'image et à la ressemblance de la Divinité, sont de véritables images de Dieu des deux mêmes manières, mais à un degré beaucoup supérieur, que les êtres corporels, parce que ce sont des créatures plus achevées et possédant des qualités plus parfaites et partant plus ressemblantes avec les perfections constitutives de l'essence de leur auteur.

Il y a plus, à cause de la supériorité de sa nature, comme l'explique excellemment S. Anselme, l'âme raisonnable a conscience d'elle-même, elle se connaît et s'aime, en quelque sorte de la même manière que Dieu a conscience de lui-même, se connaît et s'aime; et, ce qui est plus encore, elle peut avoir conscience de Dieu, le connaître et l'aimer, et par là, surtout par ce dernier pouvoir, elle est une image non-seulement de l'essence, mais aussi de la Trinité divine, elle est un miroir intérieur où elle peut contempler au-dedans d'elle-même la triple personnalité de Dieu. Et par conséquent, si le monde visible nous offre partout des vestiges, l'âme seule est une véritable image de la Sainte Trinité (1).

On peut ajouter que, pour les ontologistes de même que pour d'autres philosophes, une troisième sorte d'images de la divinité se trouve dans les notions dont nous nous occuperons dans le § suivant, et qu'il nous est possible de former des perfections divines aussi bien que de toute autre chose que l'homme peut connaître d'une manière intelligible.

En outre, l'intuition directe et immédiate, telle que nous pouvons l'avoir de l'être infini, étant toujours bornée, incomplète, mêlée d'obscurité, de même que tous les actes intellectuels des créatures, êtres toujours bornés et imparfaits, on peut avec raison appeler cette intuition même, comme plusieurs partisans des idées immédiates l'ont appelée de fait, une vue *ombratile*, une vue par image, dans le même sens que nous disons, en voyant le soleil obscurci par un nuage ou par une ombre, que nous ne voyons que l'ombre,

(1) *Monologium*, chap. 67.

le spectre, le simulacre ou l'image du soleil, quoique nous voyons alors le soleil même sans l'intermédiaire d'aucun miroir ou image différente de lui.

Enfin, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer en parlant de la connaissance de Dieu par son essence (§ IV), comme il ne nous est pas possible de connaître l'essence ou la substance divine, pas plus que toute autre substance, sans ses attributs, ou plutôt autrement que par ses attributs, on peut, on doit même regarder ces attributs, de la manière claire-obscur dont ils nous sont connus, comme des intermédiaires dont l'homme a besoin pour connaître Dieu intelligiblement.

L'ontologisme n'exclut donc pas toute connaissance de Dieu par intermédiaires; mais il prétend que nous pouvons connaître Dieu, s'il ne s'agit pas de son essence intime, de deux manières, sans intermédiaires et par intermédiaires.

A la rigueur on pourrait réduire la controverse sur ce sujet à la manière dont les ontologistes et les idéalistes envisagent les trois principales sortes de preuves de l'existence de Dieu.

Or les preuves cosmologiques et psychologiques, qui sont éminemment des preuves par intermédiaires, sont reconnues, employées et appréciées de la même manière par les idéalistes et par les ontologistes, qui tous regardent le monde comme un vestige et l'âme comme une image de Dieu (1). La divergence commence aux preuves ontologiques, qui toutes ont pour objet de prouver l'existence de Dieu par les perfections que nous connaissons de lui. Les idéalistes prétendent que ces perfections ne nous sont connues que par des images, des idées intermédiaires; les ontologistes au contraire soutiennent qu'elles nous sont connues directement par les actions des êtres mêmes sur nous, ainsi que nous l'avons expliqué antérieurement (§ IV, p. 56). Mais celui qui soutient que dans telle circonstance ne se trouve pas un intermédiaire de telle sorte, ne nie pas que jamais il n'y ait d'intermédiaire d'aucune espèce.

(1) Ainsi pour ne citer que quelques ontologistes anciens et plus récents, S. Bonaventure (*Itinerarium*), Bossuet (*Connaissance de Dieu etc.*) et Fénelon (*De l'existence de Dieu*) exposent les preuves cosmologiques et psychologiques aussi bien que les preuves ontologiques. Et si S. Anselme et le P. Lami, par exemple, se bornent à proposer des preuves ontologiques, ils sont loin de nier la valeur réelle des autres. Seulement S. Anselme regarde la méthode qu'il emploie comme la plus prompte (*Monol.*, c. 1) et le P. Lami la preuve qu'il donne comme la plus propre, la plus courte, la plus claire et la plus sûre (*Connaissance de soi-même*, t. VI, p. 28).

Il n'est donc pas juste de dire que l'ontologisme rejette tout intermédiaire dans la connaissance de Dieu. On peut même dire que les termes *images*, *simulacres*, *ombres*, *vestiges*, *ressemblance*, etc., de Dieu se trouvent aussi fréquemment dans les livres des principaux ontologistes, surtout des anciens, que chez les partisans des idées intermédiaires.

### § VII.

*L'ontologisme refuse-t-il à l'homme toute idée autre que la faculté ou l'acte même de connaître ?*

Dans mon article de décembre 1850 je me suis exprimé sur ce sujet en ces termes : « Nous ne nions pas que l'esprit, après avoir pris connaissance (par perception directe et immédiate) des objets soit corporels soit intellectuels, ne se forme ensuite, par un travail d'abstraction et de réflexion, des concepts, des notions, de véritables idées logiques de ces objets, etc. »

D'ailleurs nous ne connaissons aucun partisan des idées objectives immédiates qui rejette toute idée subjective différente de la faculté et de l'acte de connaître. Il est certain que Platon, S. Augustin, S. Anselme, S. Bonaventure, Thomassin, Bossuet, Fénelon, etc., tout en se déclarant positivement pour la perception immédiate de la vérité intelligible, admettent en nous des idées subjectives, et que presque tous, sinon tous sans exception, donnent à ces idées entre autres noms ceux de ressemblances, d'images, de simulacres, d'ombres, etc., de la vérité. Aucun d'eux ne contredit cette proposition de Marsile Ficin : « Nisi sint ideæ penes Deum et ideales nobis formulæ, peribit dialectica omnisque philosophia (1). »

Afin de montrer ce qu'il faut entendre par ces formules idéales, que nous appellerons *notions*, pour les distinguer des *idées* objectives, nous ne nous bornerons pas à en donner une sèche définition, mais nous expliquerons 1° leur origine ou formation, 2° leur différence d'avec les idées intermédiaires, 3° leur rapport avec les idées objectives, 4° les différents états où elles peuvent exister dans notre esprit, 5° l'usage que nous en faisons et 6° l'abus que l'on peut en faire en les confondant avec les idées mêmes.

Ainsi nous continuerons à appeler *idée*, idée objective ou idée immédiate l'objet direct et immédiat de notre esprit contemplant la vérité, et nous donnons le nom de *notion*, non pas à cette idée-là, ni à la faculté ni à

(1) In *Parmenidem*, c. 54.

l'acte de percevoir ou de connaître, mais au résultat intellectuel, au produit mental, à l'effet subjectif de notre acte de connaître, de notre travail sur l'idée, sur la vérité perçue immédiatement.

1° On verra clairement en quoi consiste et comment se forme cette notion, ce produit de notre travail intellectuel, si l'on veut bien se rendre attentif à ce qui se passe en nous lorsque notre intelligence, éveillée sous l'influence de la parole, se met à contempler attentivement la nature de la justice, de la bonté, de la sainteté, ou de telle autre vérité générale que vous voulez, ou bien lorsque nous discutons avec d'autres personnes sur la nature même de la chose désignée par ces mots : vérité, justice, bonté, etc.

Le Monologium de S. Anselme nous présente un passage remarquable où nous voyons à la fois le modèle, l'objet, le mode et le résultat du travail intellectuel par lequel notre esprit forme la *notion* en contemplant la vérité objective. » On ne peut nier d'aucune manière, dit le saint Docteur, que, lorsque l'âme raisonnable se conçoit en se pensant elle-même, il ne naisse dans sa pensée une image d'elle, ou plutôt que la pensée même par laquelle elle se pense ne soit son image, formée, comme par son impression, à sa ressemblance. Quelle que soit en effet la chose que l'âme veuille véritablement penser, soit par l'imagination sensible, soit par la raison, elle s'efforce d'en reproduire, autant qu'elle le peut, une ressemblance dans sa pensée même; et plus elle exprime fidèlement cette ressemblance, plus elle pense véritablement la chose. Cela se voit plus clairement lorsqu'elle pense quelque chose de différent d'elle, et surtout lorsqu'elle pense à un corps. Car, lorsque je pense à un homme absent qui m'est connu, la force de ma pensée se transforme en une image de lui, telle que sa vue l'a produite dans ma mémoire. Cette image dans ma pensée est le verbe de cet homme que je parle en pensant à lui. L'âme raisonnable a donc avec elle, lorsqu'elle se conçoit en se pensant, sa propre image née d'elle-même, une pensée d'elle-même, formée, comme par son impression, à sa propre ressemblance, quoiqu'elle ne puisse se distinguer de son image que par la raison seule; et cette image est son verbe. Par conséquent qui pourrait nier que la sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, engendre de cette manière sa ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire son Verbe? Quoiqu'il ne soit pas possible de s'exprimer en termes propres assez convenables sur un être si singulièrement éminent, il n'est cependant pas inconvenant de dire que ce Verbe, étant la ressemblance, est de même

l'image, la figure et la forme de la sagesse suprême (1). » Ainsi Dieu, en se pensant, en se contemplant, produit une image parfaite de lui-même, et l'homme, en se pensant ou en pensant un objet quelconque, matériel, physique, rationnel ou métaphysique, produit aussi une image imparfaite, une notion de cet objet, et cette image est d'autant plus véritable qu'elle ressemble plus à l'objet.

2° Mais cette image, faite à l'imitation et à la ressemblance plus ou moins exacte de cet objet, est entièrement différente de l'idée intermédiaire des aristotéliens. Voici en quoi elle en diffère principalement :

En premier lieu, l'idée intermédiaire est, d'après ses partisans, une condition indispensable de la connaissance et par conséquent elle précède, au moins logiquement, l'acte de connaître, tandis que la notion est un effet de la connaissance, un produit de l'acte de connaître, et par conséquent elle ne peut que lui être postérieure. Car, ainsi que l'a très-bien observé S. Anselme, lorsque notre esprit veut se former une notion de quoi que ce soit, même d'un ouvrage à exécuter plus tard, il ne peut le faire qu'en s'appuyant de choses qui lui sont déjà connues par l'imagination, s'il s'agit d'objets sensibles, ou par la raison, s'il s'agit d'objets intelligibles (2).

En outre, d'après ses propres partisans encore, l'idée intermédiaire est un moyen de voir indirectement et en même temps un obstacle qui empêche de voir directement l'objet, comme un miroir qui intercepte l'objet, qui le cache, le remplace, le représente, sans le laisser voir, tandis que la notion ne s'interpose point entre notre esprit et l'objet intelligible, n'empêche pas la vue de cet objet, n'intercepte pas ses rayons lumineux. Au contraire elle est un véritable portrait fait sur l'objet-modèle, portrait que notre esprit dessine d'après ce modèle en quelque sorte de la même manière qu'un peintre tâche d'imiter et de reproduire l'original qu'il copie, sans détruire cet original ou le rendre invisible par sa copie. En effet, et pendant que nous formons la notion, et quand nous voulons en constater la fidélité, et quand nous cherchons à en corriger les défauts, c'est toujours vers l'idée, la vérité objective que nous tournons le regard de notre esprit, c'est en comparant la notion à l'idée, l'image au prototype que nous constatons la ressemblance plus ou moins parfaite de celle-là avec celui-ci. Ils sont donc et ils restent tous les deux présents et immédiatement présents à notre esprit,

(1) *Monol.*, c. 55. — (2) *Monolog.* cap. 67.

l'un n'est pas un intermédiaire à l'égard de l'autre, l'un n'est pas interposé pour intercepter la vue de l'esprit, ou la lumière de l'objet; en un mot, la notion est une image produite par notre esprit subsistant à côté du prototype, mais n'est pas une idée intermédiaire, un fantôme dans le sens que les péripatéticiens donnent à ce mot.

Il est si vrai que toute image n'est pas une idée intermédiaire, que S. Thomas d'Aquin, l'un des principaux représentants du système des idées intermédiaires, admet expressément qu'en Dieu il n'y a point d'idée intermédiaire, que Dieu ne voit pas les choses au moyen d'espèces ou de fantômes interposés entre elles et l'intelligence divine, et que cependant le Verbe est l'image du Père, produite par la pensée du Père.

3<sup>e</sup> Quels rapports la notion a-t-elle donc avec l'idée, avec la vérité objective?

Ces rapports ainsi que les conditions nécessaires à l'existence même de la notion semblent pouvoir être réduits aux expressions suivantes : la vérité objective est l'original, la notion le portrait, notre esprit le dessinateur, la perception immédiate de la vérité le moyen indispensable et pour tirer le portrait et pour en constater la fidélité. En effet la notion doit son origine à l'idée objective comme un portrait à son prototype; son fond, ce qu'elle a de nécessaire et d'immuable ne saurait venir que du rayonnement incessant de la vérité originale, la forme que lui donne notre esprit est seule véritablement subjective, appartient seule en propre à l'homme.

De là on voit que et pourquoi il faut dire que la notion n'est pas une image qui cache et remplace l'objet pour le représenter, mais une représentation mentale qui reproduit l'objet et en quelque sorte le dédouble; elle n'est pas un miroir qui intercepte la lumière de la vérité objective, pour en reverberer les rayons, mais un dessin, une description, une forme ou formule intellectuelle de la vérité, dont elle facilite la pensée et le souvenir; elle n'est pas un spectre ou un fantôme d'un objet invisible, mais un portrait, une image, un type placé à côté ou en présence de son modèle, de son original, de son archétype également visible, et qu'il retrace plus ou moins exactement. Enfin c'est une image, non pas créée et suspendue par la main de Dieu entre l'esprit de l'homme et la vérité objective, mais un type formé par le travail intellectuel de l'homme et placé par lui vis-à-vis de son prototype.

Et c'est pour cette raison que l'objet peut aussi bien être vu par notre

esprit sans cette image et avant qu'elle soit formée, que par elle, avec elle et à côté d'elle. C'est aussi pour la même raison que cette image est toujours imparfaite et perfectible par le travail de l'homme, et que pour la perfectionner il est nécessaire de la comparer à l'original même, qui par conséquent doit rester visible ou perceptible aussi bien que l'image faite d'après lui. En effet, n'étant à la rigueur qu'une modification de notre esprit, faite par l'esprit lui-même, la notion reste toujours imparfaite et perfectible comme toutes les qualités et tous les effets de l'intelligence de l'homme, et elle doit même présenter dans les différents individus humains les mêmes différences ou degrés divers de perfection que l'on rencontre, entre tout ce qui est individuel et subjectif, dans toutes les classes des êtres créés.

4° La notion étant ainsi formée, elle peut désormais se trouver dans notre esprit à deux états différents, à l'état actuel et à l'état habituel. Elle y est à l'état actuel lorsque nous y pensons par un acte d'attention directe ou réflexe, ou lorsque nous nous en servons dans nos méditations ou dans nos discussions; elle est à l'état habituel, lorsque tenue en quelque sorte en réserve dans les profondeurs de l'esprit, elle n'est pas remarquée ni employée par lui, mais seulement prête à pouvoir être évoquée dès qu'il en aura besoin.

La notion est donc en définitive l'idée logique, soit habituelle soit actuelle, c'est-à-dire la première des trois sortes de pensées ou opérations intellectuelles dont s'occupe la logique. C'est une forme de notre esprit faite par l'esprit même, mais dont le fond ne vient pas de lui, c'est une formule qu'il a inventée pour la facilité de ses actes intellectuels, formule mentale et interne qui s'énonce, s'extériorise ou s'exprime par la définition, et qui a avec la définition le même rapport que la pensée en général avec la parole en général.

5° Ces derniers mots indiquent aussi l'usage que nous faisons de la notion; cet usage est des plus fréquents. En effet, notre esprit fixant ses regards plus facilement sur les formules, les symboles, les types qu'il s'est faits de la vérité que sur la vérité, idée archétype même, il est accoutumé à les prendre pour point de départ et pour base de presque tous ses jugements et de presque toutes ses discussions; il les substitue ainsi ordinairement à la vérité ou à l'idée objective. Celle-ci il ne la regarde désormais presque jamais attentivement sinon dans une seule circonstance, savoir lorsque, se doutant de l'exactitude ou obligé de défendre contre un contradicteur

l'exactitude de la notion, il se trouve forcé de la justifier par une confrontation nouvelle et directe avec l'idée ou l'objet qu'elle représente.

6° Cette substitution de la notion à l'idée serait sans danger, n'était que notre esprit arrive souvent à les confondre et à prendre la notion pour l'idée elle-même. Là est l'abus; croyant voir la vérité, tandis qu'il ne regarde que l'image imparfaite et défectueuse qu'il s'en est faite, il attribue à l'original ce qui n'appartient qu'à la copie. Et comme cette copie est souvent très-imparfaite, inexacte et défectueuse, il est évident que la confondre avec l'original c'est courir grand danger de tomber dans les écarts les plus funestes.

Pour éviter ce danger, il est nécessaire de se conduire comme les géomètres et les arithméticiens dont Platon dit « qu'ils se servent de figures visibles » et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils « pensent, mais à d'autres figures représentées par celles-là. Leurs raisonnements, continue-t-il, ne portent pas sur le carré ni sur la diagonale » tels qu'ils les tracent, mais sur le carré tel qu'il est en lui-même avec « sa diagonale (1). » Ici les *figures* sont les types et les *autres figures* le prototype.

De ce que nous venons de dire il résulte 1° qu'il faut répéter avec Marsile Ficin : « Nisi sint ideæ penes Deum et ideales nobis formulæ, peribit dialectica omnisque philosophia, » et qu'admettre la vision ou la perception directe et immédiate de la vérité et de l'être infini comme lumière objective de notre raison, ce n'est aucunement exclure toute idée subjective et véritable autre que la faculté et l'acte même de percevoir, ce n'est nullement nier l'existence en nous de notions ou d'idées logiques, formules ou symboles intellectuels de la vérité objective.

Il en résulte 2° que ces notions ou types intellectuels n'ont rien de commun avec les idées intermédiaires, les idées créées, les idées-miroirs, les phantasmata ou les espèces impresses et expresses de l'école péripatéticienne.

Il en résulte aussi 3° que les auteurs qui ont soutenu que nous avons en nous une image de Dieu, que nous voyons Dieu par image, que Dieu se manifeste à nous par des images, des simulacres, des ombres, sont loin d'admettre par cela même les idées intermédiaires des Aristotéliens, ou de nier toute vision, intuition ou perception directe et immédiate de l'être infini.

(1) *De la République*, liv. VI, vers la fin.

§ IX.

*L'ontologisme prétend-il que nous voyons Dieu sans ombre et sans obscurité?*

Ici comme ailleurs l'ontologisme marche entre deux systèmes extrêmes et évite soigneusement les écarts de l'un et de l'autre, du sensualisme qui nie que nous ayons une véritable idée de Dieu, et du rationalisme qui prétend que l'homme peut et doit comprendre Dieu, le connaître d'une manière absolue, complète et sans nuage.

Il réfute la première erreur, en établissant avec S. Anselme et Fénelon que nous avons une véritable connaissance, idée, notion ou concept de l'être infini. Il le prouve parce que d'une part quiconque entend nommer cet être ou en faire la description le conçoit, le connaît, qu'il reconnaisse son existence ou qu'il la méconnaisse, et parce que d'autre part nous concevons véritablement les perfections qui conviennent à ce même être, ou plutôt nous concevons quelles propriétés doivent lui être attribuées et lesquelles sont opposées à son essence, nous concevons pourquoi les unes lui appartiennent nécessairement et pourquoi les autres sont incompatibles avec lui. Ce qu'il est certes impossible de faire à l'égard d'une chose dont on n'a pas une idée véritable.

Par suite de cette connaissance qu'ils croient avoir, les ontologistes soutiennent aussi que notre idée de l'être infini n'est pas une notion composée de la réunion des perfections qu'on remarque dans les êtres finis, ni une notion formée par voie d'abstraction et d'exclusion pratiquées sur les perfections de ces mêmes êtres; mais ils affirment que c'est une idée simple et primitive.

Une notion composée de la réunion de perfections finies quelles qu'elles soient ne serait certainement pas une représentation de l'être infini, qui ne peut avoir rien de fini, mais dont toutes les perfections nécessairement infinies sont une seule et même chose, une seule et même toute-perfection, une seule et même essence infiniment parfaite.

Une notion formée uniquement par voie d'abstraction et d'exclusion pratiquées sur les êtres finis, en séparant mentalement de ces êtres leurs propriétés ou perfections finies et en excluant par la pensée les limites, ou en niant les bornes de ces perfections, une telle notion serait en premier lieu une idée abstraite et non une idée réelle ou concrète. Ce serait en outre une notion dont le fond serait fini et qui ne porterait pas sur l'infini; donc

ce serait une notion plus ou moins analogue peut-être à l'idée de l'infini, mais qui assurément ne serait pas l'idée de l'être infini, puisqu'elle ne représenterait pas l'infini, mais témoignerait seulement que l'infini est absent ou plutôt qu'il n'est pas connu; elle ne serait point une notion de l'être infini, pas plus qu'on ne trouverait une définition de l'homme, par exemple, dans un ensemble d'assertions consistant à dire que l'homme n'est aucune des réalités, choses ou qualités, inférieures à l'homme, considérées une à une ou toutes réunies, l'homme étant quelque chose de supérieur. Enfin la formation de l'idée de l'être infini par un tel procédé implique contradiction dans les termes; car elle suppose que celui qui l'entreprend se dise à chaque pas, à la vue de chaque être fini ou de chaque perfection finie: « cet être, « cette perfection n'est pas l'infini, mais quelque chose d'inférieur à l'infini; » elle suppose donc que l'infini lui est déjà connu, puisqu'autrement il ne pourrait pas dire que telle ou telle chose est inférieure à l'infini, pas plus que, sans le connaître, il ne pourrait affirmer que telle chose est égale à l'infini, qu'elle lui est nécessaire ou incompatible avec lui.

De tout cela les ontologistes concluent avec raison que nous avons de l'être infini une notion véritable, positive, réelle, concrète, non empirique, mais rationnelle, simple et primitive; ils évitent ainsi les écarts du sensualisme, écarts que n'ont pas évités quelques écrivains respectables qui, tout en repoussant ce qu'il y avait de plus grossier dans le principe sensualiste, ne se sont pas assez défiés de sa méthode (1).

L'idée que nous avons de l'être infini est donc une idée claire et distincte dans le sens que Leibniz attache à ces mots: elle est claire, car nous distinguons assurément l'être infini de tout autre; elle est distincte, car nous discernons nettement les propriétés qui le distinguent de tous les êtres finis.

Toutefois cette clarté n'est pas sans ombre, cette distinction n'est pas sans quelque obscurité. Ce que nous avons exposé dans les §§ 4, 6 et 7 pourrait suffire pour justifier sous ce rapport la doctrine des ontologistes, mais il importe d'établir ce point d'une manière plus spéciale encore.

(1) C'est ainsi que le P. Buffier ne nous accorde de l'être infini qu'une idée négative ou formée par voie de négation (*Traité des premières vérités*); et Abbadie enseigne gravement que cette idée « est formée de certains matériaux que nous « trouvons en nous-mêmes, d'être, de substance, d'esprit, d'intelligence, de sagesse, « de bonté, etc., qu'elle est composée par l'intelligence, étendue par l'esprit, « accommodée par l'entendement, et composée de raisonnements, etc. » (*Art de se connaître*, 1<sup>re</sup> part., ch. 5).

Parmi les anciens ontologistes personne peut-être n'a mieux expliqué que S. Anselme comment et pourquoi nous ne voyons Dieu que d'une manière qu'on peut appeler claire-obscur. Il le fait au chapitre XIV du *Proslogium* dont nous avons déjà reproduit un passage marquant, mais qu'il convient de citer tout au long. Le titre seul, dont S. Anselme est aussi l'auteur, est déjà très-significatif : *Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quærentibus eum.*

Le S. Docteur établit le premier point en s'adressant à son âme en ces termes : « As-tu trouvé mon âme ce que tu cherchais ? Tu cherchais Dieu ; tu as trouvé qu'il est l'être suprême au-dessus duquel on ne peut rien penser de meilleur, et que cet être est la vie même, la lumière, la sagesse, la bonté, l'éternelle béatitude et la bienheureuse éternité, de plus qu'il est partout et toujours. Car, si tu n'as pas trouvé ton Dieu, comment est-il ce que tu as trouvé, et ce que tu as compris, avec une vérité si certaine et avec une certitude si vraie, être lui ? Mais si tu l'as trouvé, pourquoi ne sens-tu pas ce que tu as trouvé ? Pourquoi, Seigneur Dieu, mon âme ne vous sent-elle pas, si elle vous a trouvé ? N'a-t-elle pas trouvé celui qu'elle a trouvé être la lumière et la vérité ? Car comment a-t-elle compris cela, sinon en voyant la lumière et la vérité ? Ou a-t-elle pu comprendre quoi que ce soit qui vous concerne, autrement que par votre lumière et par votre vérité ? Si donc elle a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu ; et si elle ne vous a point vu, elle n'a vu ni la lumière ni la vérité (1). »

Ainsi d'après S. Anselme l'âme voit bien positivement Dieu ; elle le voit aussi certainement qu'elle voit la lumière et la vérité. Mais écoutons la suite du chapitre, elle explique comment cette vue est mêlée d'obscurité :

« Serait-ce (c'est-à-dire, n'est-ce pas de la manière suivante qu'il faut entendre ce que les paroles qui précèdent semblent contenir de difficile à admettre ?) « Serait-ce que c'est bien et la vérité et la lumière ce qu'elle a vu, et que cependant elle ne vous a pas encore vu, parce qu'elle vous a vu à un certain point, et qu'elle ne vous a pas vu tel que vous êtes ? Seigneur, mon Dieu, mon créateur et mon réparateur, dites à mon âme brûlant de désir, dites lui ce que vous êtes autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle s'efforce de voir plus, et elle ne voit au-delà de ce qu'elle a vu rien que des ténèbres. Ou plutôt elle ne voit pas de ténèbres,

(1) « Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. Si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. »

qui n'existent point en vous ; mais elle voit qu'elle ne peut rien voir de plus à cause de ses propres ténèbres. »

Ainsi tout se concilie : l'âme voit Dieu réellement, mais elle ne le voit que dans une certaine mesure, *vidit te aliquatenus* ; elle ne le voit pas complètement, elle ne voit pas son essence, *non vidit te sicuti es*. Et lorsqu'elle veut voir autrement que d'une manière finie, elle voit que cela lui est impossible. D'où vient cette impossibilité ? Laissons continuer S. Anselme :

« Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi ? Son œil est-il obscurci par sa faiblesse ou ébloui par votre splendeur ? Oui, certes, il est obscurci en lui-même et ébloui par vous ; en effet il est arrêté par sa faible portée et il est accablé par votre immensité ; véritablement ses bornes étroites le resserrent et votre grandeur illimitée le dépasse. Car, combien elle est grande, cette lumière d'où jaillit et brille tout ce qui luit de vrai aux yeux de l'âme raisonnable ! Combien elle est vaste, cette vérité dans laquelle est tout ce qui est vrai, et hors de laquelle il n'y a que néant et fausseté ! Combien elle est immense, elle qui voit d'un seul coup d'œil toutes les choses qui ont été faites, et de qui, par qui et comment elles ont été faites de rien ! Que de pureté, que de simplicité, que de certitude et que de splendeur se trouvent là ! Assurément plus qu'une créature ne saurait comprendre. »

Trois choses donc sont cause que nous ne voyons qu'imparfaitement quoique véritablement Dieu, la lumière de notre intelligence ; S. Anselme les résume lui-même en ces mots : « L'œil de mon âme est trop faible pour « fixer longtemps son regard sur cette lumière ; il est ébloui par son éclat ; « il est dépassé par sa grandeur (1). »

Chose étrange ! c'est dans ces mêmes citations de S. Anselme qu'une Revue française a trouvé la négation de l'ontologisme ! Pour cette Revue, par conséquent, *Deus videtur et non videtur* signifie seulement *Deus non videtur* ; le raisonnement : *vidit te ; (nam) si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem*, revient à dire *non vidit lucem* ; et les mots *vidit te aliquatenus* se réduisent à *vidit te nullatenus*. En effet 1° pour faire disparaître la vue directe on a cherché dans le mot *reverberatur* un miroir, afin d'avoir quelque chose à interposer entre la lumière divine et notre esprit, et l'on y trouve que la lumière vue par l'œil de notre âme n'est qu'une *réverbération* de la lumière divine dans ce miroir. Comme si le mot latin employé par l'auteur,

(1) « Nec suffert oculus animæ meæ diu intendere in illam {lucem} ; reverberatur fulgore, vincitur amplitudine (*Ibid.* c. 16). »

et qui est tout à fait d'accord avec l'ensemble de sa pensée, ne disait pas précisément que c'est la lumière divine même (et non un miroir, ou une idée intermédiaire) qui par son éclat repousse notre œil et l'éblouit quand il veut regarder trop fixement.

On a aussi soutenu 2° qu'au chap. XVI S. Anselme nie encore plus expressément la vue immédiate de la lumière divine, en disant que « nous ne voyons pas cette lumière, parce qu'elle est trop forte, quoique nous voyons tout par elle, de même que l'œil faible voit ce qu'il voit par la lumière du soleil laquelle il lui est impossible de regarder dans le soleil même (1). » Mais en premier lieu c'est de nouveau se renfermer dans une partie du texte de l'auteur. En second lieu S. Anselme s'est chargé lui-même de donner une réponse qui explique clairement sa pensée et qui réfute aussi péremptoirement l'objection considérée en elle-même et indépendamment de ceux qui la présenteraient. En répondant à la critique de Gaunilon, le saint docteur, s'étant fait l'objection que nous ne concevons pas complètement Dieu comme Être infini, résout la difficulté en ces termes : « Que si vous dites « que l'on ne conçoit pas ou qu'on n'a pas dans l'intelligence ce qu'on ne « comprend ou ne conçoit pas entièrement, ayez donc le courage de dire « aussi que celui qui ne peut pas regarder la très-pure lumière du soleil ne « voit pas la lumière du jour *qui n'est autre que la lumière du soleil* (2).

La même pensée qui a dicté le 14<sup>e</sup> chapitre du *Proslogium* se retrouve

(1) « Hanc (lucem) non video, quia nimia mihi est, et tamen quidquid video per illam video, sicut infirmus oculus quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. »

C'est précisément le même raisonnement, dit-on, qu'a fait S. Thomas (*Contra Gent.* lib. 3, c. 47; *Summa theol.* p. 1, q. 84, a. 5) pour prouver que S. Augustin s'accorde avec lui sur l'impossibilité de voir Dieu sans idée intermédiaire, en montrant que S. Augustin dit dans ses *Soliloques* que nous ne pouvons voir les principes des sciences dans la vérité divine que, comme les choses visibles, dans les rayons du soleil, et non dans le corps du soleil même. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait observer (ci-dessus p. 45), S. Thomas prouve par là qu'il est d'accord avec S. Augustin sur notre impuissance de voir l'essence divine. Que si l'on croyait que de là il suit aussi que nous ne voyons pas la lumière divine elle-même, nous demanderions qu'on veuille réfléchir sur l'identité de la lumière du soleil et de ses rayons, ou de la lumière du soleil et de celle du jour, telle que la constate si énergiquement S. Anselme dans la réponse qui va suivre.

(2) « Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur, dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis non videt lucem dei, *que non est nisi lux solis.* » *Contra Gaunil.* c. 1.

sous une forme un peu différente dans ces paroles si remarquables de S. Bonaventure, qui expliquent aussi parfaitement une chose dont on s'est beaucoup prévalu, quoiqu'à tort, contre l'ontologisme, à savoir comment il arrive que, Dieu étant toujours présent à notre esprit et par conséquent étant toujours vu, certaines personnes ne le remarquent jamais et que nous-mêmes nous n'ayons pas toujours conscience de lui ni de notre intuition :

« Qu'il est donc étonnant l'aveuglement de l'esprit qui ne considère pas *ce qu'il voit le premier* et sans quoi il ne peut rien connaître. Mais, de même que l'œil fixé sur les diverses différences des couleurs ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, ou s'il la voit, ne la remarque cependant pas, de même l'œil de notre esprit, en regardant ces êtres particuliers et universels, *ne remarque pas l'être même qui est en dehors de tout genre, quoique celui-ci se présente le premier à notre esprit* et par lui les autres. — De là on voit qu'il est très-vrai que, tel qu'est l'œil de la chauve-souris par rapport à la lumière, tel est par rapport aux choses naturelles les plus manifestes l'œil de notre esprit, parce que, habitué aux ténèbres des êtres et aux fantômes des choses sensibles, *en voyant la lumière même de l'être suprême, il lui semble qu'il ne voit rien*, ne comprenant pas que l'obscurité est elle-même une suprême illumination de notre esprit, tout comme *quand l'œil voit la lumière pure, il lui semble ne rien voir* (1). »

Ces passages n'ont pas besoin de commentaires.

Les ontologistes postérieurs ne prétendent pas non plus qu'il n'y ait point d'obscurité dans notre vue intellectuelle de la lumière divine.

D'abord Malebranche, celui de tous qui mène peut-être le plus d'inexactitudes à son exposé de la théorie générale de nos connaissances, Malebranche lui-même s'exprime à ce sujet dans les termes suivants : « Les choses que l'esprit aperçoit par lumière, ou par idée claire, il les aperçoit d'une manière très-parfaite (véritable et certaine); il voit même clairement que, s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans sa connaissance, c'est à cause de sa faiblesse et de sa limitation, ou faute d'application de sa part, et non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il aperçoit (2). » N'est-ce pas là la même pensée que celle de S. Anselme ? Sans qu'il y ait des ténèbres dans la lumière qu'il voit, l'œil de notre intelligence est obscurci par sa propre faiblesse et ébloui par la trop brillante splendeur de ce qu'il voit.

(1) *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 59-60; et ci-dessus § II.

(2) *Recherche de la vérité*, X<sup>e</sup> éclaircissement.

Les autres ontologistes du XVII<sup>e</sup> siècle s'attachent plus particulièrement à distinguer entre concevoir et comprendre, pour exprimer d'une part que nous avons une idée directe et véritable de Dieu et d'autre part que cette idée n'est pas sans quelque imperfection. « C'est donc en lui (en Dieu) d'une « certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je « vois ces vérités éternelles, et les voir c'est me tourner à celui qui est im- « muablement toute vérité et recevoir ses lumières. » Ainsi parle Bossuet (1). Et aillens : « Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et « heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pouvons même com- « prendre jusqu'où il est parfait et heureux, pas même jusqu'à quel point « il est incompréhensible (2). »

Fénelon est encore plus explicite : « Je passe ma vie, dit-il, à contempler « votre infini et à le détruire. Je le vois, et je ne saurais en douter; mais « dès que je veux le comprendre, il m'échappe (3). » Et un peu plus loin : « J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Conce- voir un objet, c'est en avoir une connaissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourrait le confondre, et ne connaître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui qu'on puisse s'assurer de connaître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles- mêmes intelligibles. Comprendre signifie connaître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet autant qu'elles sont intelligi- bles (4). »

Le P. Lami, répondant à une objection d'Abbadie qui est au fond identique à celle qui nous occupe ici, s'exprime en ces termes : « Cette objection comprend une fausse supposition et une équivoque qu'il faut démêler et éclaircir. La fausse supposition consiste à nous attribuer de prétendre avoir une idée de Dieu qui nous représente clairement le détail de ses perfections; or c'est ce que personne n'a prétendu jusqu'ici. Ce serait comprendre l'essence divine. Ce que l'on prétend donc est que l'idée que nous avons de Dieu nous fait voir clairement qu'il doit avoir une infinité de perfections, quoique nous n'en connaissions pas le détail : et ainsi il faut exactement distinguer entre concevoir ou apercevoir et comprendre. Nous apercevons l'infini qui est en Dieu, mais nous ne le comprenons pas (5).

(1) *De la connaissance de Dieu*, etc., c. 4, § 3. — (2) *Élévations sur les mystères*, 1<sup>re</sup> Sem., 2<sup>e</sup> élév. — (3) *De l'existence de Dieu*, II<sup>e</sup> part., n. 98. — (4) *Ibid.* 110. — (5) *De la connaissance de soi-même*, etc., t. VI, p. 23.

Citons encore Thomassin expliquant à son tour comment les vérités que nous voyons en Dieu ne se trouvent pas dans l'œil de notre esprit avec toute la perfection de leur pureté primitive : « Comment ces vérités, dit-il, suivant la traduction de M. Gratry (1), ces lois, ces premiers principes de la dialectique, de l'arithmétique, de la musique, de l'éthique et d'autres sciences, peuvent-ils être éternels, immuables, s'ils ne sont de substance divine, puisque hors Dieu il est bien clair qu'il n'y a rien d'immuable ni d'éternel? Mais d'un autre côté comment serait-ce Dieu même, puisque nous les voyons multiples et non simples?... Il est bien vraisemblable, continue Thomassin, que ces règles de vérités sont des rayons descendus en nous (*condescensiones quasdam*) et tempérés pour nous de l'éternelle et immuable lumière du Verbe, qui s'abaisse aux natures raisonnables, qui s'accommode à leur capacité, et laisse le rayon simple se réfranger en elles (2)... » Ces paroles de Thomassin sont le commentaire de cette belle expression de S. Bonaventure : « Omnes istæ scientiæ habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege æternâ in mentem nostram (3). »

Et si quelqu'un croyait que ces *radii descendentes* ne sont pas identiques à la lumière du soleil éternel dont ils descendent, nous l'engagerions à se rappeler l'ensemble de la doctrine de S. Bonaventure et en particulier le passage du chap. 5 que nous avons cité ci-dessus p. 63; nous l'engagerions aussi à relire l'extrait que nous avons donné plus haut, p. 62, de la réponse de S. Anselme à Gaunilon.

### § IX.

#### *L'ontologisme conduit-il au rationalisme ou au panthéisme?*

Avant de répondre à ce reproche adressé à l'ontologisme, il nous semble nécessaire de présenter quelques observations sur cette sorte d'accusation.

(1) *De la connaissance de Dieu*, t. II, p. 40.

(2) « Certe a verisimili non abludet qui has veritatis regulas condescensiones quasdam dixerit esse, et veluti temperamenta æternæ et immutabilis veritatis, quæ sursum in Verbo radiat, et ad omnes naturas intellectuales et rationales delabitur, eisque singulis pro earum modulo se accommodat. Ita enim forsan fiet ut, ad humanas mentes cum delabitur eisque se adaptat, de simplicitatis suæ luce aliquid remittat. » Thomassin, *Tract. de Trinit.* c. 22, § 7.

(3) *Itinerar.* c. 3, n. 48.

Il est incontestable que la réfutation qu'on appelle indirecte d'un système et qui consiste à prouver que ce système renferme évidemment une erreur, est aussi solide que légitime en soi, pourvu que l'on prouve réellement que le système conduit d'une manière inévitable à l'erreur, car ce qui contient le faux est faux et ce qui conduit nécessairement à l'erreur est erroné.

Ce n'est pas contre le principe ni contre l'emploi convenable de ce principe que nous réclamons; mais nous croyons devoir dire quelques mots de l'abus que l'on en fait trop souvent aujourd'hui.

Depuis quelque temps une partie de la presse religieuse ne semble vivre que de cet abus, elle ne connaît guère d'autres armes pour combattre des confrères que de les accuser de favoriser des nouveautés dangereuses, de ressusciter des erreurs condamnées, de conduire à l'abîme des hérésies et de l'impiété. La principale, je dirai presque l'unique ressource de cette partie de la presse ne consiste-t-elle pas à jeter à la face de ses adversaires catholiques les épithètes de lamennaisiste, de rationaliste, de panthéiste, ou au moins de fauteur aveugle des erreurs que ces noms rappellent? Et ces accusations comment la plupart du temps sont-elles justifiées? Par quelques phrases déclamatoires, par des assertions dénuées de toute preuve, ou par des raisonnements tellement futiles et fautifs qu'au moyen de pareils procédés il serait aisé de soutenir que le panthéisme est contenu dans les premières paroles du *Pater*.

Et quels sont les résultats de cette polémique? Au lieu d'instruire, d'édifier et de convaincre, elle produit des effets diamétralement opposés.

Ceux qui recourent à ce triste moyen, au lieu de fomentier la charité et de fortifier les moyens de défense contre l'ennemi commun, humilient, découragent, repoussent et souvent irritent par leurs flétrissures imméritées ceux qu'ils devraient soutenir, et s'ils ont eux-mêmes quelque crédit, ils effrayent un certain nombre d'hommes qui, plus confiant dans la parole tranchante d'autrui que dans leur modeste jugement, détournent la face aussitôt qu'on a fait résonner à leurs oreilles le nom cité mal à propos d'une grave erreur quelconque.

A l'égard des ennemis de la foi, non-seulement ils les scandalisent par ce manque de charité chrétienne, mais ce qui plus est, ils se rendent impuissants vis-à-vis d'eux à les combattre avec la moindre espérance de succès. Quelle impression feront-ils par exemple sur un véritable panthéiste en essayant de montrer que sa doctrine n'est autre que le panthéisme (cette erreur

qui n'est avouée par personne), lorsqu'il pourra leur répondre qu'il ne doit pas être surpris d'être attaqué comme panthéiste par ceux qui accusent habituellement de panthéisme toute doctrine qu'ils n'ont pas assez approfondie?

Enfin, en lançant à leurs confrères le reproche d'hétérodoxie, c'est généralement au nom du système contraire qu'ils les accusent. Et quel est ce système? Ordinairement une opinion libre et librement discutée dans les écoles comme celle qu'ils attaquent. Mais en repoussant mon opinion au nom de la vôtre sous prétexte d'orthodoxie, ne représentez-vous pas votre opinion comme seule orthodoxe? et ne rendez-vous pas, autant qu'il est en vous, l'Église elle-même responsable de votre pensée personnelle? N'érigez-vous pas tacitement celle-ci en dogme religieux? Et en vertu de quoi cela vous est-il permis? N'y a-t-il pas autant de danger et autant d'abus à faire un dogme de ce qui n'en est pas un, qu'à nier un dogme véritable? Du moins S. Augustin ne vous défend-il pas de présenter vos opinions personnelles comme des vérités révélées, de crainte qu'en voyant peut-être plus tard la fausseté de vos sentiments on ne s'imagine que ce sont des doctrines soutenues par l'Église qui se trouvent en défaut?

Voilà quelques observations que nous nous permettons de présenter à ces écrivains qui semblent ne savoir mieux combattre les opinions qui ne sont pas les leurs qu'en les poursuivant, au nom de l'orthodoxie, d'épithètes déshonorantes.

Telle n'est pas la conduite de l'Église : autant elle est gardienne sévère des dogmes réels, autant elle désapprouve qu'on confonde les dogmes et les opinions libres et que l'on flétrisse par des invectives les opinions librement soutenues dans les écoles.

Toutefois, qu'on ne croie pas que ces réflexions nous soient suggérées par la pensée que l'opinion que nous défendons ici se rapproche peut-être plus d'un système hétérodoxe que celle au nom de laquelle nous sommes attaqués. On verra bientôt qu'il en est tout autrement.

En effet, quelle est la valeur du reproche adressé à l'ontologisme de conduire au rationalisme, au panthéisme, ou à d'autres impiétés qui se cachent sous ces noms?

Nous ne voulons user d'aucune récrimination, nous ne voulons nullement accuser nos adversaires de s'appuyer sur des principes qui conduisent à ces funestes doctrines; mais il nous sera aussi facile que permis de montrer, par l'histoire des faits et par l'examen des principes, que l'ontolo-

gisme est plus éloigné de ces erreurs que le système des idées intermédiaires qui lui est opposé.

Pour ce qui concerne le rationalisme, l'histoire de la philosophie le prouve à l'évidence, c'est dans vos écoles et non dans les nôtres qu'il est né; ce sont les partisans de votre principe et non ceux du nôtre qui ont enfanté ou ressuscité le rationalisme. Le père du rationalisme idéaliste, c'est Descartes, et le père du rationalisme sceptique de nos jours, c'est Kant. Or ni Descartes ni Kant ne sont ontologistes, ils sont tous les deux partisans décidés des idées intermédiaires, autant que Locke, que l'on peut à juste titre nommer le père du rationalisme sensualiste.

Il est vrai qu'on a présenté Descartes comme le père de l'ontologisme. Mais, pour quiconque n'attache pas au mot d'ontologisme une signification qui ne lui convient point, cette assertion équivalant à dire que Leibniz est le père du sensualisme et Locke le père des idées innées. En effet la lecture des ouvrages de Descartes montre à l'évidence que pour ce philosophe toute idée n'est qu'une image de la vérité, une idée intermédiaire, tout autant que l'idée espèce des péripatéticiens. Tout cela est trop certain et trop clair pour que nous puissions nous y arrêter.

Mais, s'écrie-t-on, l'ontologisme n'a guère été soutenu que par des auteurs suspects de rationalisme et dont les ouvrages ont été mis à l'*Index*. Et c'est au nom du système des idées intermédiaires que l'on fait cette allégation, c'est-à-dire au nom du péripatétisme, du cartésianisme, ou du sensualisme ! Puis quel théologien a jamais cru que tout ce que contient un ouvrage se trouve proscrit par cela même que cet ouvrage est mis à l'*Index* ? Certes, s'il en était ainsi, toutes les théories philosophiques et théologiques, toutes les doctrines, sans exception aucune, se trouveraient prosrites. Mais donnons une courte réponse directe à cette singulière objection.

Nous ne connaissons dans toute l'histoire que deux partisans de l'ontologisme dont les ouvrages sont à l'*Index*, Malebranche et Gioberti; et nous avons une connaissance suffisante de leurs écrits pour être convaincus qu'ils renferment d'autres causes de proscription que l'ontologisme, de même que les ouvrages de Descartes et de Locke sont à l'*Index* pour d'autres raisons que pour avoir soutenu le système contraire à l'ontologisme. Au reste ce que nous savons de la manière dont des membres de la Congrégation de l'*Index* regardent personnellement l'ontologisme comme une opinion entièrement libre suffirait au besoin pour nous convaincre qu'il n'a été pour rien

dans la proscription d'un ouvrage quelconque. Enfin, quand on marche d'accord avec S. Augustin, S. Anselme et S. Bonaventure, on ne risque guère de s'égarer dans le rationalisme. Non, l'on ne doit pas craindre de rencontrer le rationalisme au fond d'une question sur laquelle s'accordent, avec ces docteurs de l'Église, Bossuet, qui faisait selon son expression si peu de cas du pur philosophique, Fénelon dont la soumission exemplaire aux décisions du Saint-Siège n'est inconnue à personne, et Gerdil, ce parfait modèle du théologien philosophe orthodoxe.

En voilà assez sur l'histoire de la question.

Mais sur quelle raison ou sur quel prétexte s'appuie-t-on pour accuser notre principe de favoriser le rationalisme? Ce reproche nous vient de deux côtés à la fois : du côté de quelques écrivains qui certes accordent à la raison plus que nous croyons qu'elle ne peut dans l'état actuel de notre nature, et du côté de quelques autres qui refusent à la raison ce que nous lui attribuons et qui prodiguent aux premiers le titre de rationalistes autant qu'à nous. Parlons plus clairement.

Nous pensons 1° que la raison de l'homme à son origine est douée des idées innées, ou que la lumière des vérités éternelles lui est toujours présente, et 2° que, pour que ces idées soient clairement aperçues ou pour que cette lumière soit distinctement remarquée, l'instruction lui est indispensable, au moins afin que et jusqu'à ce qu'il ait une connaissance explicite de Dieu en tant qu'auteur de la loi morale. Or les premiers qui nous reprochent d'avoir des tendances rationalistes, ne trouvant dans ces deux principes aucun prétexte à ce reproche, nous jettent, à cause du second de ces principes l'accusation fausse et bien réfutée de lamennaisisme, et ils nous accusent de favoriser le rationalisme parce qu'ils se persuadent que les ontologistes enseignent que l'homme peut par la puissance de sa raison voir immédiatement l'essence ou la substance même de Dieu; ce que nous avons suffisamment démontré ne pas être la doctrine des ontologistes (ci-dessus § IV). Les autres, ne sachant pas distinguer entre idées et connaissances, ou prétendant que des idées innées deviennent des connaissances d'une manière tout à fait spontanée, nous représentent comme des fauteurs du rationalisme, parce qu'ils s'imaginent que c'est une exaltation illégitime de la raison d'enseigner qu'à l'égard des vérités naturelles ou rationnelles la révélation ou l'instruction ne soit autrement nécessaire à notre raison que comme un moyen indispensable pour exciter ce qui se trouve implicitement

en elle. En un mot, nous sommes dénoncés par ces derniers comme rationalistes parce que nous croyons, contrairement à la prétention de l'école sensualiste, qu'il y a en nous des idées innées, avant que nous ayons de véritables connaissances, et que l'homme est un être raisonnable avant d'avoir l'usage de la raison. Mais, en présence d'accusations qui reposent sur de pareilles bases, nous pouvons nous consoler facilement; avant de nous atteindre, elles ont dû tomber sur ce qu'il y a de plus illustre en théologie et en philosophie depuis S. Augustin jusqu'à Leibniz et de Maistre.

Quelle sera la conclusion de ceci? Que le rationalisme n'est contenu explicitement ou implicitement ni dans l'ontologisme ni dans le système des idées intermédiaires, quoiqu'un esprit mal tourné puisse l'accoler de la même manière soit à l'une soit à l'autre de ces deux théories contraires.

Maintenant que faut-il juger de l'accusation qu'on a articulée contre l'ontologisme de reposer sur un principe qui conduit au panthéisme? Consultons l'histoire et examinons les principes des deux écoles rivales.

L'histoire des derniers siècles nous fait assister deux fois à la renaissance du panthéisme. La première fois c'est Spinoza qui épouvante le monde par cette reproduction monstrueuse du paganisme; or Spinoza n'est pas le disciple d'un ontologiste, il est le disciple de Descartes : non pas que Descartes lui ait fourni le fond de son système, le fond du système de Descartes est le christianisme, tandis que le fond du système de Spinoza est l'athéisme; mais évidemment la méthode mathématique et géométrique employée en philosophie par Spinoza et qui lui a valu auprès de plusieurs la réputation si mal méritée de philosophe exact, cette méthode n'est autre que la mise en œuvre des idées claires et distinctes de Descartes. Toutefois je ne prétends point que la théorie des idées de Descartes conduise nécessairement au panthéisme, mais nous verrons bientôt de quelle façon il est possible d'arriver à établir cette désastreuse impiété au moyen de ce qui est fondamental dans cette théorie comme dans toutes les théories des idées intermédiaires.

La deuxième fois que le panthéisme est venu dans les temps modernes porter la perturbation d'abord dans les idées et les sciences et ensuite dans les institutions sociales et l'ordre public, il est sorti de l'école de Kant par les disciples immédiats du philosophe rationaliste de Königsberg. Or ni Kant, ni aucun de ses disciples, soit panthéistes, soit non panthéistes, ne sont connus comme ontologistes. Kant, nous l'avons déjà dit, est aussi clairement partisan des idées intermédiaires que les péripatéticiens, les

cartésiens et les lockiens; et nous allons voir comment ses disciples, en s'accrochant à la première pierre du fondement commun de ces quatre écoles, sont arrivés à la restauration du panthéisme.

En sondant ce fondement et en le comparant au principe des ontologistes, je le répète, mon intention n'est pas d'établir que le système des idées intermédiaires contient une racine dont le panthéisme doive nécessairement germer tôt ou tard, je veux seulement montrer qu'il y a là un élément auquel il est facile d'en ajouter un autre pour déduire de leur ensemble le panthéisme d'une manière qui semble logiquement exacte; ce qu'il n'est pas possible de faire également au moyen du principe fondamental de l'ontologisme.

En effet, quel est le point de départ et de contact, le commun *πρωτον ψευδος* des quatre écoles que nous venons de nommer, et à quelles conséquences disparates leurs disciples l'ont-ils poussé?

Tandis que les ontologistes soutiennent que l'intelligence humaine peut voir les objets qui lui sont présents, qu'ils lui soient identiques ou non, les quatre écoles précitées s'accordent à mettre en principe que l'esprit humain ne peut rien voir que ce qui est identique avec lui, à savoir ses idées, espèces ou formes intellectuelles, en un mot ce qui est subjectif, mais que rien d'objectif ne peut être vu ou immédiatement perçu par notre intelligence.

A ce principe commun chacune de ces écoles en ajoute un autre qui constitue leur différence.

Ce deuxième principe est à certain égard le même pour la plupart des adhérents des écoles péripatéticienne, lockienne et même cartésienne, mais il est tout à fait autre pour Kant et ses disciples.

Les péripatéticiens, pour expliquer comment l'homme peut connaître avec certitude des vérités objectives, tandis qu'il ne peut voir que ce qui est subjectif, admettent comme deuxième principe la foi naturelle, en supposant qu'en présence de nos idées subjectives, qui seules peuvent être vues, le sens commun ou le bon sens dicte à quiconque jouit de l'usage de la raison, que sur le témoignage des idées on doit croire à la réalité des objets dont les idées doivent être considérées comme les images.

Des hommes qui ne vont guère au fond des questions ont nié ce fait, parce qu'à leurs yeux quiconque s'appuie sur la foi naturelle ou sur le sens commun, quelle que soit la manière dont il les conçoive, tombe dans le lamen-  
naisisme; cependant la croyance naturelle dont nous parlons est réellement

l'un des pivots sur lesquels roule tout le système de la certitude des péripatéticiens, elle est même le seul moyen rationnel et logique de constater avec certitude l'existence d'une vérité objective quelconque, lorsqu'on enseigne ou suppose que rien ne peut être vu par l'intelligence humaine que ses idées-images ou formes intellectuelles.

Sous ce rapport l'école de Locke n'a fait que suivre la route ouverte par le péripatétisme et n'a apporté aucun élément nouveau pour la solution de la grande question de la certitude objective.

Il en est autrement de Descartes. En pratique il suit en quelque sorte aveuglément, et en opposition avec sa théorie, les errements de l'école péripatéticienne, et en cela il est imité par la foule de ses partisans chrétiens; mais théoriquement il ouvre la voie au principe d'exclusion de Kant, en posant en principe qu'en philosophie on doit exclure toute foi et n'admettre que ce qui est contenu dans les idées claires et distinctes; et lorsqu'ensuite il essaie de prouver par ses idées claires et distinctes la réalité des vérités objectives et en particulier l'existence réelle de Dieu, il a recours à un véritable enfantillage : pour démontrer que nos idées s'accordent avec les objets qu'elles représentent (c'est-à-dire qu'il existe des êtres qu'il nous est impossible de voir et dont nous ne sommes certains qu'autant que nous sommes assurés que nos idées s'accordent avec eux), il se contente de prouver, non l'accord de nos idées avec leurs objets, mais l'accord de nos idées avec leurs parties constitutives!

Et ainsi Descartes soutient la certitude des vérités objectives, mais au moyen d'un pitoyable paralogisme.

Kant, en formulant plus clairement les mêmes principes, est arrivé à d'autres conclusions concernant les vérités objectives.

Il adopte d'abord le premier des principes péripatéticiens, à savoir qu'il nous est impossible de voir autre chose que nos idées, que les formes subjectives de notre entendement; il semble même n'avoir jamais soupçonné qu'une vérité objective puisse être vue ou directement aperçue par notre esprit. Ensuite il pose plus nettement et plus franchement que ne l'a fait Descartes le principe, que la foi ou la croyance de quelque genre qu'elle soit n'est pas un élément scientifique, ni un principe admissible en philosophie, en un mot qu'on doit philosopher toute foi mise à part. Debout sur ces deux principes, Kant se met à faire la critique de toutes nos connaissances, et de déduction en déduction il parvient à conclure que, quoique nos idées soient

certaines en tant que vérités formelles ou purement subjectives, il ne nous est pas possible de nous assurer théoriquement de la réalité d'aucune vérité objective, nos idées pouvant absolument parlant être ce qu'elles sont alors même qu'aucun objet extérieur ne leur correspondrait, et par conséquent nous ne pouvons pas savoir avec certitude si Dieu, le monde et même l'âme en tant que substance ou être réel existent ou non. C'est ainsi que la critique de Kant, entreprise avec le dessein de réfuter le scepticisme de David Hume, mais se fondant sur les mêmes principes que ce dernier, aboutit à l'idéalisme le plus étroit, au scepticisme objectif le plus absolu.

Cependant on ne saurait le méconnaître : Kant, il est vrai, a choisi ses principes d'une manière tout à fait arbitraire; mais ces principes une fois posés, on ne peut dire qu'il n'ait pas été conséquent dans ses conclusions.

Mais ce résultat sceptique et purement négatif ne pouvait pas convenir à plusieurs des disciples de Kant. Esclaves du double principe du maître, qu'on ne peut voir que ce qui est subjectif ou identique avec notre principe pensant, et repoussant toute foi comme étrangère au moins à la philosophie, voici comment ils se sont dégagés du scepticisme pour tomber dans un autre abîme qui certes n'est pas moins effroyable.

En creusant leurs idées (qu'ils regardaient imperturbablement comme purement subjectives et identiques avec l'être pensant), ils y découvrirent, en attribuant à l'idée ce qui n'appartient qu'à la vérité, un élément absolu; car, se dirent-ils, nos idées se manifestent et se voient évidemment comme nécessaires, éternelles, immuables; or ce qui est tel est certainement vrai, il est divin, il appartient à Dieu, il s'identifie avec Dieu, ou est Dieu même.

Dès lors, au lieu du scepticisme de Kant, nous arrivons à un tout autre résultat. Nos idées seules peuvent être vues, sues et connues, nos idées s'identifient avec nous-mêmes et nos idées sont identiques avec Dieu; et ainsi quoi de plus évident sinon qu'il est nécessaire de dire que nous sommes identiques avec Dieu? *Quæ sunt eadem cum uno tertio, sunt eadem inter se*. Telle est en résumé la voie par laquelle s'est introduit le panthéisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, ou ces trois formes d'une même erreur dont le premier dogme est que l'être pensant et l'être pensé doivent être identiques, formes qui ne diffèrent entre elles qu'en ce seul point : ce qui existe principalement est pour l'une l'être pensant, pour l'autre l'être pensé, pour la troisième la pensée elle-même.

Ainsi péripatétisme, cartésianisme, sensualisme, idéalisme, scepticisme,

panthéisme, tous ces systèmes ont un premier principe commun, que l'homme ne peut voir que ses pensées ou ce qui s'identifie avec lui-même. Est-ce à dire que ce principe conduise nécessairement à toutes ces théories désastreuses? Nullement. Seul il ne conduit qu'à peu de chose; négatif de soi et par là impuissant par lui-même, il devient le jouet de tout principe qu'à tort ou à raison on parvient à lui accoupler. Et ce que nous venons de voir montre à l'évidence qu'il est facile d'y accoler une hypothèse qui, jointe à lui, conduit logiquement aux aberrations les plus monstrueuses, et notamment au panthéisme; tandis qu'il serait impossible de réunir au principe ontologiste avec quelque apparence de vérité une hypothèse semblable.

Et l'on soutiendrait que l'ontologisme conduit au panthéisme! Mais nulle part le panthéisme n'est sorti de l'école ontologiste; partout il a pris naissance dans l'école qui affiche le principe contraire. Jamais ontologiste n'a professé le panthéisme; nous savons qu'un philosophe moderne atteste de lui-même qu'il n'a su s'arracher aux étreintes du panthéisme qu'en embrassant l'ontologisme, mais nous n'en connaissons aucun qui d'ontologiste soit devenu panthéiste. Enfin le principe ontologiste, qui admet qu'il est possible de voir ce qui n'est pas identique avec nous, jure tellement avec le premier principe et le dogme primitif du panthéisme, qu'un panthéiste conséquent ne saurait pas même trouver dans ce principe un prétexte tant soit peu plausible pour soutenir son système.



## TABLE DES MATIÈRES.

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Avant-propos. . . . .                                                                                                   | 3  |
| § I. Des idées intermédiaires. . . . .                                                                                  | 4  |
| § II. Des idées innées. . . . .                                                                                         | 15 |
| Appendice. . . . .                                                                                                      | 25 |
| § III. De l'ontologisme en général. — Définitions. — Objections. — Questions à résoudre. . . . .                        | 35 |
| § IV. L'ontologisme enseigne-t-il que nous pouvons voir l'essence ou la substance même de Dieu? . . . . .               | 55 |
| § V. L'ontologisme confond ou identifie-t-il la raison de Dieu avec la raison de l'homme? . . . . .                     | 41 |
| § VI. L'ontologisme nie-t-il qu'il soit possible à l'homme de connaître Dieu par un intermédiaire quelconque? . . . . . | 49 |
| § VII. L'ontologisme refuse-t-il à l'homme toute idée autre que la faculté ou l'acte même de connaître? . . . . .       | 52 |
| § VIII. L'ontologisme prétend-il que nous voyons Dieu sans ombre et sans obscurité? . . . . .                           | 58 |
| § IX. L'ontologisme conduit-il au rationalisme ou au panthéisme? . . . . .                                              | 65 |











